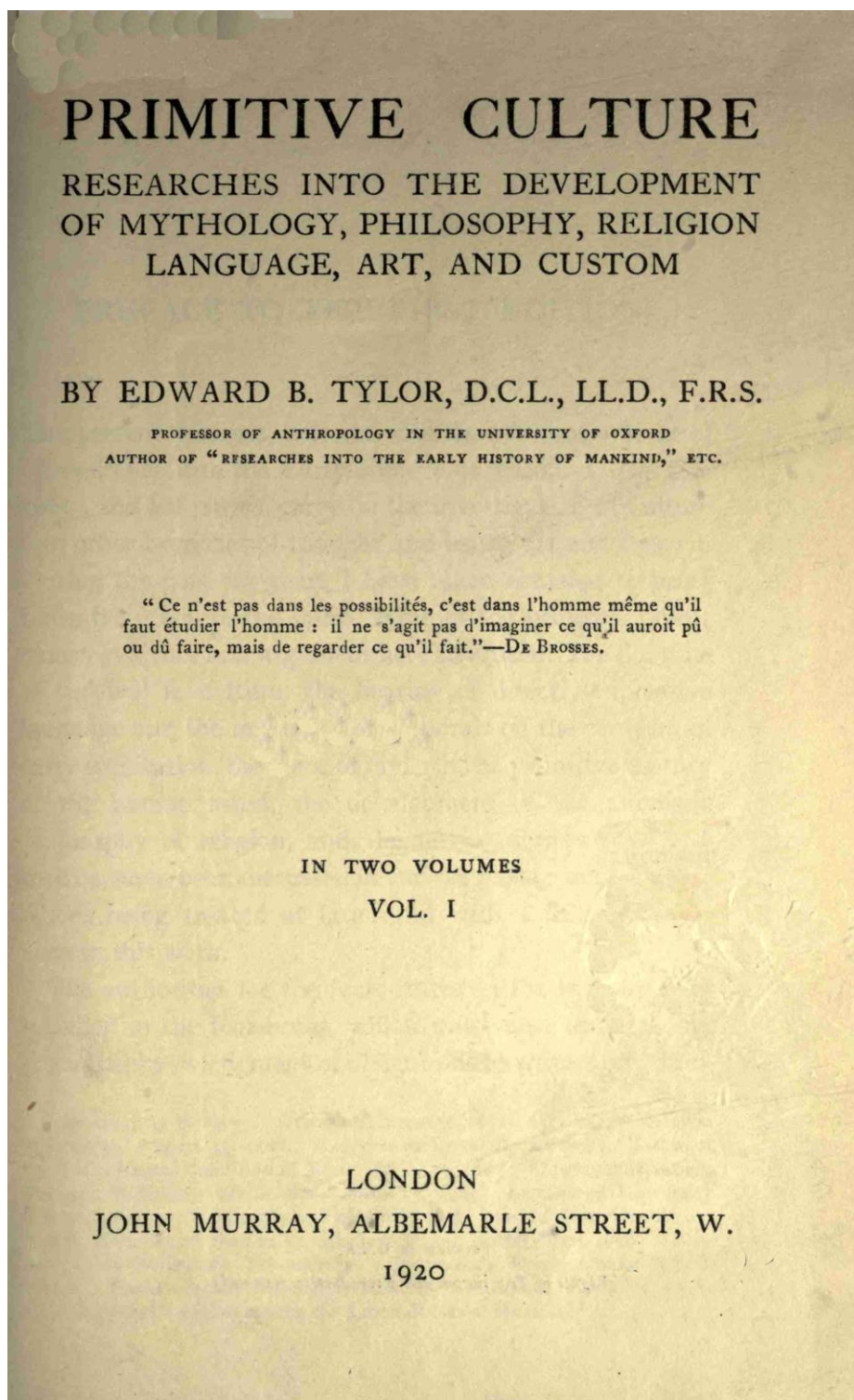


Первобытная культура, том 1 (из 2)

Эдвард Б. Тайлор



PRIMITIVE CULTURE

RESEARCHES INTO THE DEVELOPMENT
OF MYTHOLOGY, PHILOSOPHY, RELIGION
LANGUAGE, ART, AND CUSTOM

BY EDWARD B. TYLOR, D.C.L., LL.D., F.R.S.

PROFESSOR OF ANTHROPOLOGY IN THE UNIVERSITY OF OXFORD
AUTHOR OF "RESEARCHES INTO THE EARLY HISTORY OF MANKIND," ETC.

"Ce n'est pas dans les possibilités, c'est dans l'homme même qu'il
faut étudier l'homme : il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il auroit pu
ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait."—DE BROSSES.

IN TWO VOLUMES

VOL. I

LONDON

JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET, W.

1920

The Project Gutenberg eBook of Primitive culture, vol. 1 (of 2).

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинстве других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать ее, дарить или использовать повторно на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге, или в режиме онлайн на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: Первобытная культура, том 1 (из 2)

Исследования развития мифологии, философии, религии, языка, искусства и обычаев

Автор: Эдвард Б. Тайлор

Дата выхода: 3 апреля 2023 года [eBook #70458]

Язык: Английский

Оригинальное издание: United Kingdom: John Murray, 1871

Кредиты: Ричард Тонсинг, Дэвид Кинг и группа онлайн-распределенной корректуры на сайте <https://www.pgdp.net>. (Этот файл был создан на основе изображений, щедро предоставленных The Internet Archive).

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK PRIMITIVE CULTURE, VOL. 1 (OF 2) ***

ПЕРВОБЫТНАЯ КУЛЬТУРА

Первое издание *апрель, 1871.*

Второе издание *Ноябрь, 1873.*

Третье издание *декабрь 1891 года.*

Четвертое издание *октябрь, 1903.*

Пятое издание *январь, 1913 г.*

Шестое издание *июнь 1920 года.*

ПЕРВОБЫТНАЯ КУЛЬТУРА

ИССЛЕДОВАНИЯ РАЗВИТИЯ МИФОЛОГИИ, ФИЛОСОФИИ, РЕЛИГИИ, ЯЗЫКА, ИСКУССТВА И ОБЫЧАЕВ

EDWARD B. TYLOR, D.C.L., LL.D., F.R.S.

ПРОФЕССОР АНТРОПОЛОГИИ ОКСФОРДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

АВТОР "ИССЛЕДОВАНИЙ РАННЕЙ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА" И ДР.

"Ce n'est pas dans les possibilités, c'est dans l'homme même qu'il

изучать человека: он не должен представлять себе, что он может сделать или сделать.

или должен был сделать, но рассматривать то, что он делает" - де Бросс.

В ДВУХ ТОМАХ

VOL. I

ЛОНДОН

JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET, W.

1920

Отпечатано в США.

[Права на перевод и воспроизведение сохранены]

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ.

Настоящий том, как и предыдущий том "Исследования ранней истории человечества" (1-е изд. 1865 г.; 2-е изд. 1870 г.), продолжает исследование культуры в других отраслях мысли и верований, искусства и обычаев. За последние шесть лет я воспользовался случаем, чтобы в предварительном порядке представить публике некоторые из основных пунктов новых доказательств и аргументов, выдвинутых здесь. Доктрина выживания в культуре, влияние непосредственно выразительного языка и изобретения цифр на проблему ранней цивилизации, место мифа в первобытной истории человеческого разума, развитие анимистической философии религии, происхождение обрядов и церемоний обсуждались в различных статьях и лекциях,^[1] прежде чем быть рассмотренными в широком масштабе и с более полным набором фактов в этой работе.

Авторитеты для фактов, изложенных в тексте, полностью указаны в сносках, которые также должны служить моим общим признанием обязательств перед писателями по этнографии и родственным наукам, а также перед историками, путешественниками и миссионерами. Я лишь отдельно упомяну два трактата, которыми я особенно пользовался: "Mensch in der Geschichte" профессора Бастиана из Берлина и "Anthropologie der Naturvölker" покойного профессора Вайца из Марбурга.

При обсуждении столь сложных проблем, как развитие цивилизации, недостаточно выдвигать теории, сопровождаемые несколькими наглядными примерами. Изложение фактов должно составлять основу аргументации, и предел необходимой детализации достигается только тогда, когда каждая группа настолько демонстрирует свой общий закон, что новые случаи занимают свои ниши в качестве новых примеров уже установленного правила. Если кому-то из читателей покажется, что моя попытка достичь этого предела иногда приводит к нагромождению слишком громоздких деталей, я хотел бы отметить, что теоретическая новизна, а также практическая важность многих затронутых вопросов делают крайне нежелательным препятствовать их полному раскрытию. В течение десяти лет,

проведенных главным образом в этих исследованиях, моей постоянной задачей было отобрать наиболее поучительные этнологические факты из огромной массы записей и, отсекая ненужное, свести данные по каждой проблеме к тому, что необходимо для обоснованного доказательства.

Е. Б. Т.

Март, 1871.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ.

Со времени публикации этой работы в 1871 году появились переводы на немецкий и русский языки. В настоящем издании форма страниц была несколько изменена для удобства переиздания сразу в Англии и Америке. Однако суть осталась практически той же. Несколько отрывков были усилены или изменены для большей ясности, а по некоторым пунктам были приведены дополнительные или улучшенные доказательства. Среди антропологов, чьи опубликованные рецензии или частные сообщения позволили мне исправить или усилить различные моменты, я назову только профессора Феликса Либрехта из Льежа, мистера Клементса Р. Маркхэма, профессора Колдервуда, мистера Ралстона и мистера Себастьяна Эванса.

Некоторым читателям может показаться упущением, что в труде о цивилизации, так настойчиво настаивающем на теории развития или эволюции, едва ли стоило упоминать мистера Дарвина и Герберта Спенсера, чье влияние на весь ход современной мысли по таким вопросам не должно остаться без официального признания. Такое отсутствие конкретных ссылок объясняется тем, что данная работа, выстроенная по собственному принципу, практически не соприкасается в деталях с предыдущими работами этих выдающихся философов.

Возражение, высказанное несколькими критиками по поводу накопления доказательств в этих томах, заставляет меня с искренним удовлетворением отметить, что это возражение на самом деле уравнивается солидным преимуществом. План сбора обширных и подробных доказательств, чтобы читатели могли иметь перед собой средства для оценки выдвинутой теории, был оправдан приемом книги даже в кругах, чьи взгляды во многом противоречат ее аргументам, и это в вопросах первостепенной важности. Писатели самых разных философских и теологических школ теперь признают, что этнологические факты реальны, жизненно важны и подлежат учету. Не будет лишним сказать, что осязаемое движение общественного мнения здесь оправдало веру в то, что английский ум, не легко поддающийся риторике, свободно движется под давлением фактов.

Е. В. Т.

Сентябрь, 1873.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ.

В настоящем издании, хотя я не счел нужным изменять общую аргументацию, новая информация, ставшая доступной за последние двадцать лет, сделала необходимым вставить дополнительные детали доказательств и исправить некоторые утверждения. Для удобства пользования сохраняется пагинация последнего издания.

Е. В. Т.

Сентябрь, 1891.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ЧЕТВЕРТОМУ ИЗДАНИЮ.

Для обычных целей настоящее издание можно рассматривать как практически неизменное. Лишь в нескольких отрывках были сделаны заметные изменения (см. т. I. с. 167, вокальный тон; т. II. с. 234-7, тотемизм).

Е. В. Т.

Октябрь, 1903.

СОДЕРЖАНИЕ ПЕРВОГО ТОМА.

ГЛАВА I.

НАУКА О КУЛЬТУРЕ.

Культура или цивилизация - ее явления, связанные в соответствии с определенными законами - метод классификации и обсуждение доказательств - связь последовательных стадий культуры с постоянством, изменением и выживанием - основные темы, рассматриваемые в настоящей работе ¹

ГЛАВА II.

РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ.

Состояние культуры, промышленное, интеллектуальное, политическое, моральное - Развитие культуры в значительной степени соответствует переходу от дикой, варварской к цивилизованной жизни - Теория прогресса - Теория дегенерации - Теория развития включает обе теории, одну как первичную, другую как вторичную - Исторические и традиционные свидетельства не доступны в отношении низших стадий культуры - Исторические свидетельства в отношении принципов дегенерации - Этнологические свидетельства в отношении подъема и спада в культуре, из сравнения различных уровней культуры в ветвях одной и той же расы - Протяженность исторически зафиксированной древности цивилизации - Доисторическая археология расширяет древность человека на низких стадиях цивилизации - Следы каменного века, подтвержденные мегалитическими

сооружениями, жилищами на озерах, раковинами, местами захоронений и т.д.с., доказывают изначальную низкую культуру по всему миру - этапы прогрессивного развития промышленных искусств 26

ГЛАВА III.

ВЫЖИВАНИЕ В КУЛЬТУРЕ.

Выживание и суеверия - Детские игры - Азартные игры - Традиционные поговорки - Детские стихи - Пословицы - Загадки - Значение и выживание в обычаях: чихание - формула, обряд основания - самопожертвование, предрассудки против спасения утопающего 70

ГЛАВА IV.

Оккультные науки - Магические способности, приписываемые высшими расами низшим - Магические процессы, основанные на ассоциации идей - Омены - Авгуры и т.д. - Онейромантия - Харуспикация, Скапулимантия, Хиромантия и т.д. - Картомантия и т.д. - Рабдомантия, Дактилиомантия, Косциномантия и т.д.-Астрология - Интеллектуальные условия, объясняющие сохранение магии - Выживание переходит в возрождение - Колдовство, возникшее в дикарской культуре, продолжается в варварской цивилизации; его упадок в раннесредневековой Европе сменяется возрождением; его практики и контрпрактики относятся к более ранней культуре - Спиритизм берет свое начало на ранних стадиях культуры, в тесной связи с колдовством - Ловля духов и письмо духов - Восхождение в воздух - Выступления связанных медиумов - Практическая польза от изучения выживания 112

ГЛАВА V.

ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ И ПОДРАЖАТЕЛЬНЫЙ ЯЗЫК.

Элемент непосредственно выразительного звука в языке - проверка независимым соответствием в различных языках - составные процессы языка - жест - выражение признака и т. д. - эмоциональный тон - артикулированные звуки, гласные, определяемые музыкальным качеством и тоном, согласные - ударение и акцент - фразовая мелодия, речитатив - звуковые слова - междометия - призывы к животным - эмоциональные крики - смысловые слова, образованные из междометий - утвердительные и отрицательные частицы и т. д. 160

ГЛАВА VI.

ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ И ИМИТАТИВНЫЙ ЯЗЫК (продолжение).

Подражательные слова - человеческие действия, названные по звуку - названия животных по крикам и т. д. - музыкальные инструменты - воспроизведение звуков - слова, измененные для адаптации звука к смыслу - редупликация - градация гласных для выражения расстояния и различий - детский язык - звуковые слова в связи со смысловыми словами - язык как оригинальный продукт низшей культуры 200

ГЛАВА VII.

ИСКУССТВО СЧЕТА.

Идеи числа, полученные из опыта-Состояние арифметики среди нецивилизованных рас- Малое распространение числительных слов среди низких племен-Счет пальцами рук и ног- Ручные числительные показывают происхождение вербального счета от счета жестами- Этимология числительных-Десятичные, десятичные и вигезимальные обозначения мира,

полученные из счета на пальцах рук и ног-Принятие иностранных числительных слов-Свидетельство развития арифметики с низкого первоначального уровня культуры 240

ГЛАВА VIII.

МИФОЛОГИЯ.

Мифическая фантазия, основанная, как и другие мысли, на опыте - Мифология дает доказательства для изучения законов воображения - Изменение общественного мнения относительно достоверности мифов - Мифы рационализированы в аллегории и истории - Этнологическое значение и обработка мифа - Миф должен быть изучен в фактическом существовании и развитии среди современных дикарей и варваров - Первоначальные источники мифа - Ранние доктрины общей анимации природы - Персонификация солнца, луны и звезд; Водяные струи, песчаные столбы, радуга, водопад, мор - аналогия в мифах и метафорах - мифы о дожде, громе и т. д.-Влияние языка на формирование мифа - Материальное олицетворение первично, вербальное олицетворение вторично - Грамматический пол, мужской и женский, одушевленный и неодушевленный, по отношению к мифу - Правильные названия объектов по отношению к мифу - Психическое состояние, необходимое для развития мифического воображения - Доктрина оборотней - Фантазия и фантазия 273

ГЛАВА IX.

МИФОЛОГИЯ (продолжение).

Природные мифы, их происхождение, канон толкования, сохранение первоначального смысла и значимых имен-Природные мифы высших дикарских рас в сравнении с родственными формами у варварских и цивилизованных народов-Небо и Земля как всеобщие родители-Солнце и Луна: Затмение и закат, как герой или дева, проглоченная чудовищем; восход солнца из моря и спуск в подземный мир; пасть ночи и смерти, симплегады; небесное око, око Одина и грайев - солнце и луна как мифические цивилизаторы - луна, ее непостоянство, периодическая смерть и возрождение - звезды, их порождение - созвездия, их место в мифологии и астрономии - ветер и буря - гром - землетрясение 316

ГЛАВА X.

МИФОЛОГИЯ (продолжение).

Философские мифы: умозаключения становятся псевдоисторией - Геологические мифы - Влияние доктрины чудес на мифологию - Магнитная гора - Мифы об отношении обезьян к людям путем развития или вырождения - Этнологическое значение мифов об обезьянах, людях с хвостами, лесных людях - Мифы ошибки, извращения и преувеличения: истории о гигантах, карликах и чудовищных племенах людей - причудливые объяснительные мифы - мифы, связанные с легендарными или историческими личностями - этимологические мифы о названиях мест и людей - эпонимические мифы о названиях племен, народов, стран и т. д.; их этнологическое значение - Прагматические мифы, реализующие метафоры и идеи - Аллегория - Звериная басня - Заключение 368

ГЛАВА XI.

АНИМИЗМ.

Религиозные идеи, как правило, появляются среди низких рас человечества-Негативные заявления по этому вопросу часто вводят в заблуждение и ошибочны: Многие случаи неясны - Минимальное определение религии - Доктрина духовных существ, называемая здесь анимизмом - Анимизм рассматривается как принадлежность естественной религии - Анимизм делится на два раздела - философия душ и других духов - Доктрина душ, ее распространенность и определение среди низших рас - Определение явленной души или призрака - Душа - это теоретическая концепция примитивной философии, разработанная для объяснения явлений, которые сейчас относят к биологии, особенно жизни и смерти, здоровья и болезней, сна и сновидений, транса и видений - Отношение души по имени и природе к тени, крови, дыханию - Разделение или множественность душ - Душа причина жизни; ее восстановление в теле, когда она якобы отсутствует-выход души в трансах, снах и видениях: теория выхода собственной души сновидца или провидца; теория посещений, получаемых ими от других душ - Призрак - Душа, видимая в явлениях - Призраки и двойники - Душа имеет форму тела; терпит увечья вместе с ним - Голос призрака - Душа рассматривается и определяется как материальная субстанция; это, кажется, первоначальная доктрина - Передача душ на службу в будущей жизни через похоронные жертвы жен, слуг и т.д.-Души животных - их передача через погребальные жертвоприношения -Души растений -Души предметов - их передача через погребальные жертвоприношения -Связь доктрины о душах-объектах с эпикурейской теорией идей - Историческое развитие доктрины о душах, от бесплотной души примитивной биологии до нематериальной души современной теологии [417](#)

ГЛАВА I. НАУКА О КУЛЬТУРЕ.

Культура или цивилизация - ее явления, связанные в соответствии с определенными законами - метод классификации и обсуждения доказательств - связь последовательных стадий культуры с постоянством, модификацией и выживанием - основные темы, рассматриваемые в настоящей работе.

Культура или цивилизация, взятая в широком этнографическом смысле, - это сложное целое, включающее в себя знания, веру, искусство, мораль, право, обычаи и любые другие способности и привычки, приобретенные человеком как членом общества. Состояние культуры в различных обществах человечества, в той мере, в какой оно может быть исследовано на общих принципах, представляет собой предмет, пригодный для изучения законов человеческого мышления и действия. С одной стороны, однообразие, которое так сильно пронизывает цивилизацию, можно в значительной степени приписать единому действию единых причин: с другой стороны, различные ее уровни можно рассматривать как этапы развития или эволюции, каждый из которых является результатом предыдущей истории и должен внести свою лепту в формирование истории будущего. Исследованию этих двух великих принципов в нескольких отделах этнографии, с особым рассмотрением цивилизации низших племен в связи с цивилизацией высших народов, посвящены настоящие тома.

Наши современные исследователи в области наук о неорганической природе прежде всего признают, как внутри, так и вне своих специальных областей деятельности, единство природы, неизменность ее законов, определенную последовательность причин и следствий, благодаря которой каждый факт зависит от того, что было до него, и действует на то, что должно произойти после него. Они прочно усвоили пифагорейскую доктрину о всепроникающем порядке во вселенском Космосе. Вместе с Аристотелем они утверждают, что природа не полна бессвязных эпизодов, как плохая трагедия. Они согласны с Лейбницем в том, что он называет "моей аксиомой, что природа никогда не действует скачками (*la nature n'agit jamais par saut*)", а также в его "великом принципе, обычно мало используемом, что ничто не происходит без достаточной причины". При изучении строения и повадок растений и животных, а также при исследовании низших функций даже человека эти ведущие идеи также не остаются непризнанными. Но когда мы переходим к обсуждению высших процессов человеческих чувств и действий, мышления и языка, знаний и искусства, в преобладающем тоне мнений наступает перемена. Мир в целом едва ли готов принять общее изучение человеческой жизни как отрасль естественных наук и в значительной степени выполнить предписание поэта: "Счет моральным вещам, как и естественным". Для многих образованных умов кажется чем-то самонадеянным и отталкивающим мнение о том, что история человечества является неотъемлемой частью истории природы, что наши мысли, воля и поступки подчиняются законам, столь же определенным, как те, что управляют движением волн, сочетанием кислот и оснований, ростом растений и животных.

Основные причины такого состояния народного мнения искать далеко не надо. Есть много людей, которые охотно приняли бы историческую науку, если бы она была представлена им с существенной определенностью принципов и доказательств, но они небезосновательно отвергают предлагаемые им системы как слишком далекие от научного стандарта. Через подобное сопротивление реальное знание всегда рано или поздно пробивает себе дорогу, а привычка противостоять новизне оказывает такую отличную услугу в борьбе с вторжением спекулятивного догматизма, что иногда даже хочется, чтобы она была сильнее, чем она есть. Но другие препятствия на пути исследования законов человеческой природы возникают из соображений метафизики и теологии. Популярное представление о свободе человеческой воли подразумевает не только свободу действовать в соответствии с побуждениями, но и способность вырваться из непрерывности и действовать без причины, - сочетание, которое можно грубо проиллюстрировать примером весов, иногда действующих обычным образом, но также обладающих способностью поворачиваться самостоятельно без или против своих весов. Это мнение об аномальном действии воли, которое, надо сказать, несовместимо с научными аргументами, существует как мнение, скрытое или латентное в умах людей и сильно влияющее на их теоретические взгляды на историю, хотя оно, как правило, не выдвигается на первый план в систематических рассуждениях. Ведь определение человеческой воли, как строго соответствующей мотиву, является единственно возможной научной основой в подобных исследованиях. К счастью, нет необходимости добавлять здесь еще одну к списку диссертаций о сверхъестественном вмешательстве и естественной причинности, о свободе, предопределении и ответственности. Мы можем поспешить покинуть область трансцендентальной философии и теологии, чтобы отправиться в более обнадеживающее путешествие по более практичной почве. Никто не станет отрицать, что, как каждый человек знает по свидетельствам своего собственного сознания, определенные и естественные причины в значительной степени определяют человеческие действия. Тогда, оставив в стороне соображения о внеприродном вмешательстве и беспричинной спонтанности, давайте примем это признанное существование естественных причин и следствий за точку опоры и будем двигаться по ней так далеко, как она нас поведет. Именно на этой же основе физическая наука со все возрастающим успехом ведет поиски законов

природы. Это ограничение не должно препятствовать научному изучению человеческой жизни, в которой реальные трудности связаны с практической сложностью доказательств и несовершенством методов наблюдения.

Теперь оказывается, что этот взгляд на человеческую волю и поведение как на подчиняющиеся определенному закону действительно признается и используется теми самыми людьми, которые выступают против него, когда он излагается абстрактно, как общий принцип, и которые затем жалуются, что он уничтожает свободную волю человека, разрушает его чувство личной ответственности и низводит его до бездушной машины. Тот, кто скажет это, тем не менее, потратит большую часть своей жизни на изучение мотивов, побуждающих человека к действию, пытаясь с их помощью достичь своих желаний, строя в уме теории личного характера, рассчитывая вероятные последствия новых комбинаций и придавая своим рассуждениям характер венца истинного научного исследования, принимая как должное, что если его расчеты окажутся неверными, то либо его доказательства были ложными или неполными, либо его суждение о них было необоснованным. Такой человек подведет итог годам, проведенным в сложных отношениях с обществом, заявив о своей убежденности в том, что всему в жизни есть причина, и что там, где события выглядят необъяснимыми, правило - ждать и наблюдать в надежде, что когда-нибудь ключ к проблеме будет найден. Наблюдения этого человека могли быть столь же узкими, сколь грубыми и предвзятыми были его умозаключения, но тем не менее он был индуктивным философом "более сорока лет, сам того не зная". Он практически признавал определенные законы человеческого мышления и действия и просто отбрасывал в своих исследованиях жизни всю ткань безмотивной воли и беспричинной спонтанности. Здесь предполагается, что они должны быть точно так же отброшены в более широких исследованиях, и что истинная философия истории заключается в расширении и улучшении методов простых людей, которые формируют свои суждения на основе фактов и проверяют их на основе новых фактов. Независимо от того, верна ли эта доктрина полностью или частично, она принимает само условие, при котором мы ищем новые знания в уроках опыта, и, одним словом, весь ход нашей рациональной жизни основан на ней.

Одно событие всегда является сыном другого, и мы должны никогда не забывать о его происхождении", - так сказал один из вождей бечуанов африканскому миссионеру Казалису. Таким образом, во все времена историки, если они стремились быть не просто летописцами, делали все возможное, чтобы показать не только последовательность, но и связь между событиями, о которых идет речь в их записях. Более того, они стремились выявить общие принципы человеческих действий и с их помощью объяснить конкретные события, прямо заявляя или молчаливо принимая как данность существование философии истории. Если кто-то отрицает возможность установления исторических законов, готов ответ, с которым Босуэлл в подобном случае обрушился на Джонсона: "Тогда, сэр, вы свели бы всю историю не лучше альманаха". То, что, тем не менее, труды стольких выдающихся мыслителей до сих пор привели историю лишь к порогу науки, не должно вызывать удивления у тех, кто рассматривает обескураживающую сложность проблем, которые встают перед общим историком. Факты, на основании которых он должен делать свои выводы, одновременно столь многообразны и столь сомнительны, что полное и отчетливое представление об их влиянии на тот или иной вопрос вряд ли может быть достигнуто, и поэтому возникает непреодолимый соблазн исказить их в поддержку какой-либо грубой и готовой теории хода событий. Философия истории в целом, объясняющая прошлые и предсказывающая будущие явления жизни человека в мире с помощью общих законов, - это предмет, с которым при нынешнем состоянии знаний даже гений, опирающийся на широкие исследования, кажется едва ли в состоянии справиться. Тем не менее есть отделы, которые, хотя и достаточно

сложны, кажутся сравнительно доступными. Если сузить область исследования от истории в целом до той ее части, которая здесь называется культурой, - истории не племен или народов, а состояния знаний, религии, искусства, обычаев и т. п. среди них, - то задача исследования окажется гораздо более умеренной. Мы все еще страдаем от тех же трудностей, что и при более широкой аргументации, но они значительно уменьшились. Свидетельства уже не столь дико разнородны, их можно более просто классифицировать и сопоставлять, а возможность избавиться от посторонних деталей и рассматривать каждый вопрос на основе своего собственного набора фактов делает тщательные рассуждения в целом более доступными, чем в общей истории. Это можно понять из краткого предварительного рассмотрения проблемы, как явления Культуры могут быть классифицированы и расположены, этап за этапом, в вероятном порядке эволюции.

При широком рассмотрении характер и привычки человечества сразу же демонстрируют то сходство и последовательность явлений, которые заставили итальянского пословичника заявить, что "весь мир - одна страна", *"tutto il mondo è paese"*. Это сходство и последовательность, несомненно, можно отнести к общему сходству человеческой природы, с одной стороны, и к общему сходству жизненных обстоятельств, с другой, и их можно изучать с особой тщательностью, сравнивая расы, находящиеся на одном уровне цивилизации. В таких сравнениях нет необходимости учитывать дату в истории или место на карте; древний житель швейцарского озера может быть поставлен рядом со средневековым ацтеком, а оджибва из Северной Америки - с зулусами из Южной Африки. Как презрительно сказал доктор Джонсон, прочитав о патагонцах и жителях островов Южного моря в "Путешествиях Хоксуорта", "один набор дикарей похож на другой". Насколько верно это обобщение, может показать любой Этнологический музей. Посмотрите, например, на остроконечные и колющие инструменты в такой коллекции; в инвентаре есть топор, клещи, долото, нож, пила, скребок, шило, игла, копье и наконечник стрелы, и большинство из них или все они принадлежат, лишь с различиями в деталях, к самым разным расам. Так же и с занятиями дикарей: рубка дров, ловля рыбы сетью и леской, стрельба и ловля дичи, разведение костров, приготовление пищи, плетение веревок и корзин, с удивительным единообразием повторяются на музейных полках, иллюстрирующих жизнь низших рас от Камчатки до Огненной Земли и от Дахоме до Гавайских островов. Даже когда речь заходит о сравнении варварских орд с цивилизованными народами, на ум приходит соображение о том, насколько элемент за элементом жизнь низших рас переходит в аналогичные действия высших, в формах, не слишком измененных, чтобы их можно было распознать, а иногда и вовсе почти не измененных. Посмотрите, как современный европейский крестьянин орудует топором и мотыгой, как варится или жарится на костре его пища, какое место занимает пиво в его расчетах счастья, послушайте его рассказ о призраке в ближайшем доме с привидениями и о племяннице фермера, которую заколдовали узлами внутри, пока она не впала в припадки и не умерла. Если мы выделим таким образом вещи, которые мало изменились за долгие столетия, то сможем нарисовать картину, где между английским пахарем и негром из Центральной Африки будет едва ли разница в ширину руки. Эти страницы будут настолько переполнены свидетельствами такого соответствия между людьми, что нет необходимости останавливаться на его деталях, но его можно сразу же использовать для преодоления проблемы, которая усложнила бы спор, а именно вопроса о расе. Для данной цели представляется возможным и желательным исключить соображения о наследственных разновидностях или расах человека и рассматривать человечество как однородное по своей природе, хотя и находящееся на разных ступенях цивилизации. Детали исследования, я думаю, докажут, что стадии культуры можно сравнивать, не принимая во внимание, насколько племена, использующие одно и то же орудие труда, следующие

одному и тому же обычаю или верящие в один и тот же миф, могут отличаться друг от друга телесной конфигурацией и цветом кожи и волос.

Первым шагом в изучении цивилизации является ее расчленение на детали и классификация их по соответствующим группам. Так, при изучении оружия его можно разделить на копье, дубину, пращу, лук и стрелы и т. д.; среди текстильных искусств - циновки, сети, несколько видов изготовления и плетения нитей; Мифы подразделяются на такие рубрики, как мифы о восходе и закате солнца, мифы о затмениях, мифы о землетрясениях, местные мифы, объясняющие названия местностей причудливыми историями, эпонимические мифы, объясняющие происхождение племени путем превращения его названия в имя воображаемого предка; В разделе обрядов и церемоний представлены такие практики, как различные виды жертвоприношений призракам мертвых и другим духовным существам, обращение к востоку в поклонении, очищение от церемониальной или моральной нечистоты с помощью воды или огня. Это лишь несколько примеров из сотен, и задача этнографа - классифицировать такие детали, чтобы определить их распределение в географии и истории, а также связи, существующие между ними. Что представляет собой эта задача, можно почти идеально проиллюстрировать, сравнив эти детали культуры с видами растений и животных, изучаемых натуралистом. Для этнографа лук и стрелы - это вид, привычка расплющивать детские черепа - это вид, практика счета десятками - это вид. Географическое распространение этих вещей и их передача из региона в регион должны быть изучены так же, как натуралист изучает географию своих ботанических и зоологических видов. Как некоторые растения и животные свойственны определенным районам, так и инструменты, такие как австралийский бумеранг, полинезийская палочка для разведения огня, крошечный лук и стрелы, используемые в качестве ланцета или флемы племенами Панамского перешейка, а также многие искусства, мифы или обычаи, встречающиеся только в определенной области. Подобно тому, как каталог всех видов растений и животных района представляет собой его флору и фауну, так и список всех элементов общей жизни народа представляет собой то целое, которое мы называем его культурой. И как в отдаленных регионах часто произрастают аналогичные, но ни в коем случае не идентичные овощи и животные, так и с деталями цивилизации их жителей. Насколько хороша рабочая аналогия между распространением растений и животных и распространением цивилизации, становится ясно, когда мы замечаем, как далеко одни и те же причины привели к возникновению обоих явлений одновременно. В районе за районом те же причины, которые привели к появлению культурных растений и одомашненных животных цивилизации, принесли с собой соответствующее искусство и знания. Ход событий, принесший в Америку лошадей и пшеницу, принес с собой использование ружья и железного топора, а взамен весь мир получил не только кукурузу, картофель и индеек, но и привычку курить табак и матросский гамак.

Заслуживает внимания тот факт, что рассказы о подобных явлениях культуры, повторяющихся в разных частях света, на самом деле служат случайным доказательством их подлинности. Несколько лет назад один великий историк задал мне вопрос, который проясняет этот момент: "Как может утверждение об обычаях, мифах, верованиях и т. д. дикого племени быть подтверждено? дикого племени может рассматриваться как доказательство, если оно зависит от свидетельства какого-то путешественника или миссионера, который может быть поверхностным наблюдателем, более или менее незнающим родной язык, небрежным продавцом непроверенных разговоров, человеком предвзятым или даже умышленно лживым?" Этот вопрос, действительно, тот, который каждый этнограф должен четко и постоянно держать перед своим мысленным взором. Конечно, он обязан использовать свое лучшее суждение о надежности всех авторов, которых он цитирует, и,

если возможно, получить несколько рассказов, чтобы подтвердить каждый пункт в каждой местности. Но именно сверх этих мер предосторожности и существует проверка на повторяемость. Если два независимых посетителя разных стран, скажем, средневековый магометанин в Тартарии и современный англичанин в Дахоме, или миссионер-иезуит в Бразилии и уэслианец на островах Фиджи, сходятся в описании какого-то аналогичного искусства, обряда или мифа у людей, которых они посетили, становится трудно или невозможно списать такое соответствие на случайность или преднамеренное мошенничество. Рассказ разбойника в Австралии, возможно, можно опротестовать как ошибку или выдумку, но разве методистский священник в Гвинее вступил с ним в сговор, чтобы обмануть публику, рассказывая ту же историю там? Возможность преднамеренной или непреднамеренной мистификации часто исключается таким положением вещей, как то, что схожее заявление сделано в двух отдаленных странах двумя свидетелями, из которых А жил за столетие до Б, а Б, похоже, никогда не слышал об А. Насколько далеки страны, насколько разнятся даты, насколько различны вероисповедания и характеры наблюдателей в каталоге фактов цивилизации, не нужно больше показывать тому, кто хотя бы заглянет в сноски к настоящей работе. И чем более странным является утверждение, тем меньше вероятность того, что несколько человек в нескольких местах сделали его неправильно. Исходя из этого, можно с полным основанием утверждать, что в основном эти утверждения соответствуют действительности, а их тесное и регулярное совпадение объясняется появлением аналогичных фактов в различных областях культуры. Теперь наиболее важные факты этнографии подтверждаются именно таким образом. Опыт заставляет студента через некоторое время ожидать и находить, что явления культуры, являющиеся результатом широко действующих сходных причин, должны повторяться в мире снова и снова. Он даже с недоверием относится к отдельным утверждениям, которым не знает параллелей в других местах, и ждет, что их подлинность будет доказана соответствующими рассказами с другого конца земли или из другого конца истории. Этот способ проверки подлинности настолько силен, что этнограф в своей библиотеке иногда может взять на себя право решать, не только является ли тот или иной исследователь проникательным и честным наблюдателем, но и соответствует ли то, что он сообщает, общим правилам цивилизации. 'Non quis, sed quid'.

Перейдем от распространения культуры в разных странах к ее распространению внутри этих стран. Свойство человечества, которое в наибольшей степени способствует систематическому изучению цивилизации, - это тот замечательный молчаливый консенсус или согласие, которое до сих пор побуждает целые народы объединяться в использовании одного языка, следовать одной религии и обычному праву, оседать на одном и том же общем уровне искусства и знаний. Именно такое положение вещей позволяет игнорировать исключительные факты и описывать нации с помощью некоего общего среднего. Именно такое положение вещей делает возможным представление огромных масс деталей несколькими типичными фактами, в то время как, раз урегулированные, новые случаи, зафиксированные новыми наблюдателями, просто встают на свои места, чтобы доказать правильность классификации. Обнаруживается такая закономерность в составе человеческих обществ, что мы можем отбросить индивидуальные различия и таким образом обобщить искусство и мнения целых народов, подобно тому, как, глядя на армию с холма, мы забываем об отдельном солдате, которого, в сущности, едва можно различить в массе, в то время как мы видим каждый полк как организованное тело, распространяющееся или концентрирующееся, движущееся вперед или отступающее. В некоторых отраслях изучения социальных законов теперь можно призвать на помощь статистику и выделить особые действия больших смешанных сообществ людей с помощью графиков сборщиков налогов или таблиц страховой конторы. Среди современных аргументов о законах человеческих действий ни один не произвел более глубокого эффекта, чем обобщения, подобные тем, что

привел М. Кетеле, о закономерности не только таких вопросов, как средний рост и ежегодные показатели рождаемости и смертности, но и о повторяемости из года в год таких неясных и, казалось бы, неисчислимых продуктов национальной жизни, как количество убийств и самоубийств, а также доля самих орудий преступления. Другие поразительные случаи - это ежегодная регулярность случайных убийств на улицах Лондона и ненаправленных писем, опущенных в почтовые ящики. Но при изучении культуры низших рас, не имея в своем распоряжении отмеренных арифметических фактов современной статистики, нам, возможно, придется судить о состоянии племен по несовершенным отчетам, предоставленным путешественниками или миссионерами, или даже рассуждать о реликтах доисторических рас, названия и языки которых мы безнадежно не знаем. На первый взгляд все это может показаться печально неопределенным и бесперспективным материалом для научных изысканий. Но на самом деле они не являются ни неопределенными, ни бесперспективными, а дают доказательства, которые хороши и определены в той мере, в какой это возможно. Это данные, которые, благодаря тому, что они четко обозначают состояние племени, к которому принадлежат, могут сравниться с результатами статистики. Дело в том, что каменный наконечник стрелы, резная булава, идол, курган, где были похоронены рабы и имущество для использования мертвыми, рассказ о колдовских обрядах вызывания дождя, таблица цифр, спряжение глагола - все это вещи, которые выражают состояние народа в отношении одного конкретного пункта культуры, так же верно, как табличные числа смертей от яда и сундуков импортированного чая выражают другим способом другие частичные результаты общей жизни всего сообщества.

То, что целый народ должен иметь особую одежду, особые орудия труда и оружие, особые законы брака и собственности, особые моральные и религиозные доктрины, - это замечательный факт, который мы так мало замечаем, потому что всю жизнь живем среди этого. Именно с такими общими качествами организованных тел людей особенно часто приходится иметь дело этнографии. И все же, обобщая культуру племени или народа и отбрасывая особенности составляющих его индивидов как несущественные для главного результата, мы должны быть осторожны, чтобы не забыть, что составляет этот главный результат. Есть люди, настолько сосредоточенные на отдельной жизни индивидуумов, что они не могут понять действия сообщества в целом - такой наблюдатель, неспособный к широкому взгляду на общество, хорошо описывается в поговорке "не видит леса за деревьями". Но, с другой стороны, философ может быть настолько увлечен своими общими законами общества, что не обращает внимания на отдельных участников, из которых состоит это общество, и о нем можно сказать, что он не видит леса за деревьями. Мы знаем, как искусство, обычаи и идеи формируются в нашем обществе благодаря совместным действиям многих людей, мотивы и последствия которых часто совершенно отчетливо видны нам. История изобретения, мнения, церемонии - это история предложений и изменений, поощрений и противодействий, личной выгоды и партийных предрассудков, и заинтересованные лица действуют каждый в соответствии со своими собственными мотивами, определяемыми характером и обстоятельствами. Таким образом, иногда мы наблюдаем, как отдельные люди действуют в своих собственных целях, мало задумываясь о том, как они влияют на общество в целом, а иногда нам приходится изучать движения национальной жизни в целом, где отдельные люди, участвующие в них, совершенно недоступны для нашего наблюдения. Но если учесть, что коллективное социальное действие - это результат многих индивидуальных действий, то становится ясно, что эти два метода исследования, если им правильно следовать, должны быть абсолютно последовательными.

Изучая как повторяемость особых привычек или идей в нескольких районах, так и их распространенность в пределах каждого района, мы получаем все новые и новые

доказательства регулярной причинности, порождающей явления человеческой жизни, и законов поддержания и распространения, согласно которым эти явления превращаются в постоянные стандартные условия общества на определенных этапах культуры. Но, придавая большое значение свидетельствам, относящимся к этим стандартным условиям общества, давайте будем осторожны, чтобы избежать ловушки, которая может заманить в ловушку неопытного студента. Конечно, мнения и привычки, присущие широким массам человечества, в значительной степени являются результатом здравого смысла и практической мудрости. Но в значительной степени это не так. То, что многие многочисленные общества людей верили во влияние дурного глаза и существование небесной тверди, приносили рабов и товары в жертву призракам ушедших, передавали предания о гигантах, убивающих чудовищ, и превращении людей в зверей, - все это дает основания считать, что подобные идеи действительно были порождены в умах людей действительными причинами, но не дает оснований утверждать, что данные обряды выгодны, верования обоснованы, а история достоверна. На первый взгляд это может показаться трюизмом, но на самом деле это отрицание заблуждения, которое глубоко поражает умы всех людей, кроме небольшого критического меньшинства человечества. Популярно, что то, что все говорят, должно быть правдой, то, что все делают, должно быть правильным - "Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque Catholicum" - и так далее. Существуют различные темы, особенно в истории, праве, философии и теологии, где даже образованные люди, среди которых мы живем, с трудом могут понять, что причина, по которой люди придерживаются того или иного мнения или практикуют тот или иной обычай, отнюдь не обязательно является причиной, по которой они должны так поступать. Коллекции этнографических свидетельств, так ярко демонстрирующие согласие огромных масс людей в отношении определенных традиций, верований и обычаев, могут быть неправомерно использованы для прямой защиты самих этих институтов, и даже старые варварские народы опрашиваются для поддержания их мнения против того, что называется современными идеями. Поскольку мне не раз случалось обнаруживать, что мои коллекции традиций и верований таким образом выставляются для доказательства их объективной истинности без должного изучения оснований, на которых они были получены, я пользуюсь случаем, чтобы заметить, что та же самая линия аргументации будет одинаково хорошо служить для демонстрации, с сильного и широкого согласия наций, что Земля плоская и кошмарный визит демона.

После того как было показано, что детали культуры могут быть классифицированы в большое количество этнографических групп искусств, верований, обычаев и прочего, возникает вопрос о том, насколько факты, объединенные в эти группы, являются результатом эволюции друг друга. Нет необходимости указывать на то, что данные группы, хотя и объединены общим характером, ни в коем случае не являются точно определенными. Если снова воспользоваться иллюстрацией из естественной истории, то можно сказать, что это виды, которые имеют тенденцию широко варьироваться. И когда дело доходит до вопроса о том, какие отношения одни из этих групп имеют с другими, становится ясно, что изучение привычек человечества имеет большое преимущество перед изучением видов растений и животных. Среди натуралистов остается открытым вопрос, является ли теория развития от вида к виду записью переходов, которые действительно имели место, или просто идеальной схемой, полезной для классификации видов, происхождение которых было действительно независимым. Но среди этнографов нет такого вопроса, как возможность развития видов орудий, привычек или верований из одного, ибо развитие в культуре признается нашими самыми привычными знаниями. Изобретения в области механики служат ярким примером развития, которое затрагивает цивилизацию в целом. В истории огнестрельного оружия неуклюжий колесный замок, в котором стальное колесо с насечками вращалось с помощью

пружины на куске пирита до тех пор, пока искра не высекала грунтовку, привел к изобретению более удобного кремневого замка, несколько из которых до сих пор висят на кухнях наших фермерских домов, чтобы мальчики могли стрелять из них в маленьких птичек на Рождество; Со временем кремневый замок модифицировался в ударно-спусковой, который как раз сейчас меняет свое старомодное устройство, чтобы быть приспособленным от дульнозарядного к казнозарядному. Средневековая астролябия перешла в квадрант, который теперь отброшен моряком, использующим более тонкий секстант, и так на протяжении всей истории одного искусства и инструмента за другим. Такие примеры поступательного движения известны нам как прямая история, но так основательно это понятие развития прижилось в нашем сознании, что с его помощью мы восстанавливаем утраченную историю без всяких угрызений совести, доверяя общему знанию принципов человеческого мышления и действия как руководству в приведении фактов в надлежащий порядок. Говорит ли летопись или молчит по этому поводу, никто, сравнивая длинноствольный и арбалетный луки, не усомнится в том, что арбалет был развитием более простого инструмента. Так и среди дрелей для разжигания огня путем трения, на первый взгляд, ясно, что дрель, работающая с помощью шнура или лука, является более поздним усовершенствованием более неуклюжего примитивного инструмента, вертящегося между руками. Тот поучительный класс образцов, который иногда обнаруживают антиквары, - бронзовые кельты, сделанные по образцу тяжелого каменного топора, - едва ли можно объяснить иначе, как первые шаги в переходе от каменного века к бронзовому, за которыми вскоре последует следующий этап прогресса, когда обнаружится, что новый материал подходит для более удобной и менее расточительной модели. Так и в других отраслях нашей истории: на сайте снова и снова появляются серии фактов, которые можно последовательно представить как следующие друг за другом в определенном порядке развития, но которые вряд ли выдержат, если их перевернуть и заставить следовать в обратном порядке. Таковы, например, факты, которые я привожу в главе "Искусство счета" и которые доказывают, что, по крайней мере, в этой области культуры дикие племена достигли своего положения путем обучения, а не необучения, путем возвышения из низшего состояния, а не деградации из высшего.

Среди свидетельств, помогающих нам проследить путь, которым в действительности следовала мировая цивилизация, есть большой класс фактов, для обозначения которых я счел удобным ввести термин "пережитки". Это процессы, обычаи, мнения и т. д., которые силой привычки были перенесены в новое состояние общества, отличное от того, в котором они находились изначально, и таким образом сохранились как доказательства и примеры более древнего состояния культуры, из которого развилось более новое. Так, я знаю одну старушку из Сомерсетшира, чей ручной ткацкий станок появился еще до появления "летающего челнока", которым она так и не научилась пользоваться, и я видел, как она перебрасывает свой челнок из руки в руку в истинно классической манере; эта старушка не отстала от своего времени ни на столетие, но она - пример выживания. Такие примеры часто возвращают нас к привычкам сотен и даже тысяч лет назад. Испытание ключом и Библией, которые до сих пор используются, - это выживание; костер в летнюю пору - это выживание; ужин всех душ для духов умерших у бретонских крестьян - это выживание. Простое сохранение древних привычек - это лишь одна часть перехода от старого к новому и меняющемуся времени. Серьезные дела древнего общества могут быть замечены в спорте последующих поколений, а серьезные верования - в детском фольклоре, в то время как вытесненные привычки жизни старого мира могут быть модифицированы в формы нового мира, все еще способные принести пользу и зло. Иногда старые мысли и обычаи вспыхивают заново, к удивлению мира, который считал их давно умершими или умирающими; здесь выживание переходит в возрождение, как это недавно произошло в истории современного

спиритизма - предмета, интересного с точки зрения этнографа. Изучение принципов выживания, действительно, имеет немалое практическое значение, поскольку большая часть того, что мы называем суеверием, входит в состав выживания и таким образом оказывается открытой для атаки его самого смертельного врага - разумного объяснения. Более того, как бы ни были незначительны многие факты выживания сами по себе, их изучение настолько эффективно для прослеживания хода исторического развития, через которое только и можно понять их смысл, что получение как можно более ясного представления об их природе становится жизненно важным моментом этнографического исследования. Эта важность должна оправдать то, что здесь подробно рассматривается вопрос о выживании на примере таких игр, народных поговорок, обычаев, суеверий и т. п., которые могут помочь понять способ его функционирования.

Прогресс, деградация, выживание, возрождение, модификация - все это способы связи, скрепляющей сложную сеть цивилизации. Достаточно взглянуть на тривиальные детали нашей собственной повседневной жизни, чтобы задуматься, насколько мы действительно являемся ее создателями, а насколько - передатчиками и модификаторами результатов давно минувших эпох. Оглядывая комнаты, в которых мы живем, мы можем проверить, насколько тот, кто знает только свое собственное время, способен правильно понять даже его. Здесь "жимолость" Ассирии, там - анжуйский флер-де-лис, карниз с греческой каймой опоясывает потолок, стиль Людовика XIV и его родитель Ренессанс делят между собой зазеркалье. Преобразованные, измененные или изуродованные, такие элементы искусства все равно несут на себе печать своей истории; и если история еще более далекого прошлого читается не так легко, мы не должны говорить, что раз мы не можем ее четко различить, значит, истории там нет. Так обстоит дело и с модой на одежду, которую носят мужчины. смешные маленькие хвостики пальто немецкого почтальона сами по себе показывают, как они дошли до таких абсурдных рудиментов; но ленты английского священника уже не так передают глазу свою историю и выглядят достаточно непонятно, пока не увидишь промежуточные этапы, через которые они прошли от более удобных широких воротников, таких, какие носит Мильтон на своем портрете, и которые дали свое название "коробке с лентами", в которой они обычно хранились. Фактически, книги о костюме, показывающие, как одна одежда постепенно увеличивается или уменьшается и переходит в другую, с большой силой и ясностью иллюстрируют природу изменений и роста, возрождения и упадка, которые происходят из года в год в более важных жизненных вопросах. В книгах, опять же, мы видим, что каждый писатель не сам по себе, а занимает свое место в истории; мы смотрим через каждого философа, математика, химика, поэта на фон его образования, - через Лейбница на Декарта, через Дальтона на Пристли, через Мильтона на Гомера. Изучение языка, пожалуй, больше, чем что-либо другое, способствовало устранению из нашего представления о человеческой мысли и действиях идей случайности и произвольного изобретения и замене их теорией развития путем сотрудничества отдельных людей, посредством процессов, всегда разумных и понятных, когда факты полностью известны. Как бы ни была рудиментарна наука о культуре, симптомы того, что даже самые спонтанные и безмотивные ее явления будут, тем не менее, показаны в рамках четкой причинно-следственной связи так же определено, как и факты механики, становятся все более сильными. Что можно считать более неопределенным и неконтролируемым, чем продукты воображения в мифах и баснях? Однако любое систематическое исследование мифологии, основанное на широкой коллекции фактов, достаточно ясно покажет в таких усилиях фантазии одновременно и развитие от стадии к стадии, и получение единообразного результата из единообразной причины. Здесь, как и везде, видно, что беспричинная спонтанность все дальше и дальше отступает в темные пределы невежества; подобно случайности, которая все еще сохраняет свое место среди вульгарных людей как

реальная причина событий, не поддающихся объяснению, в то время как для образованных людей она уже давно сознательно не означает ничего, кроме самого этого невежества. Только когда люди не видят связи между событиями, они склонны опускаться до представлений о произвольных импульсах, беспричинных причудах, случайности, бессмыслице и неопределенной безотчетности. Если детские игры, бесцельные обычаи, абсурдные суеверия считаются спонтанными, потому что никто не может точно сказать, как они появились, это утверждение может напомнить нам о том эффекте, который эксцентричные привычки дикого рисового растения оказали на философию племени краснокожих индейцев, склонных видеть в гармонии природы действие одной контролирующей личной воли. Великий Дух, говорили эти богословы из племени сиу, создал все вещи, кроме дикого риса; но дикий рис появился случайно.

"Человек, - говорил Вильгельм фон Гумбольдт, - всегда отталкивается от того, что лежит под рукой (der Mensch knüpft immer an Vorhandenes an)". Представление о непрерывности цивилизации, содержащееся в этой максиме, не является бесплодным философским принципом, но сразу же приобретает практическую значимость благодаря тому, что те, кто хочет понять свою собственную жизнь, должны знать этапы, на которых их мнения и привычки стали такими, какие они есть. Огюст Конт едва ли преувеличил необходимость такого изучения развития, когда заявил в начале своей "Позитивной философии", что "ни одна концепция не может быть понята иначе, как через ее историю", и его фраза может быть распространена на культуру в целом. Ожидать, что можно посмотреть современной жизни в лицо и постичь ее путем простого осмотра, - это философия, слабость которой легко проверить. Представьте себе, что кто-нибудь объяснит тривиальную поговорку "мне птичка сказала", не зная о древней вере в язык птиц и зверей, к которой доктор Дасент в предисловии к "Норвежским сказкам" так обоснованно относит ее происхождение. Попытки объяснить светом разума вещи, которые нуждаются в свете истории, чтобы показать их значение, можно привести в пример из "Комментариев" Блэкстоуна. По мнению Блэкстоуна, само право простолюдина выпускать свою скотину пастись на общее поле находит свое происхождение и объяснение в феодальной системе. Ибо, когда лорды маноров предоставляли участки земли арендаторам за оказанные или предстоящие услуги, эти арендаторы не могли пахать или удобрять землю без скота; этот скот нельзя было содержать без пастбищ; а пастбища можно было получить только в пустошах лорда и на незакрытых пастбищах их самих и других арендаторов. Поэтому закон приложил это общее право, как неотъемлемый аксессуар, к пожалованию земель; и это было первоначальным общим приложением" и т. д.^[2] Хотя в этом объяснении нет ничего иррационального, оно совершенно не согласуется с тевтонским земельным правом, которое преобладало в Англии задолго до Нормандского завоевания и остатки которого никогда полностью не исчезали. В старой деревне-общине даже пахотная земля, лежащая на больших общих полях, которые до сих пор можно проследить в нашей стране, еще не перешла в отдельную собственность, в то время как пастбища на пашне, жнивье и пустырях принадлежали домохозяевам на общих основаниях. С тех пор переход от общинной к индивидуальной собственности в основном изменил эту старую систему, но право, которым пользуется крестьянин, пасти свой скот на общей территории, все еще остается, причем не как уступка феодальным арендаторам, а как право, которым обладали простолюдины до того, как сеньор когда-либо претендовал на право собственности на отходы. Всегда небезопасно отрывать обычай от его влияния на прошлые события, рассматривая его как отдельный факт, от которого можно просто избавиться с помощью какого-то правдоподобного объяснения.

При выполнении великой задачи рациональной этнографии - исследования причин, породивших явления культуры, и законов, которым они подчиняются, - желательно как

можно более систематически разработать схему эволюции этой культуры по многим ее направлениям. В следующей главе, посвященной развитию культуры, предпринята попытка набросать теоретический курс развития цивилизации среди человечества, который в целом наиболее соответствует имеющимся данным. Сравнивая различные стадии цивилизации среди известных истории рас, с помощью археологических выводов из останков доисторических племен, можно, по-видимому, приблизительно судить о раннем общем состоянии человека, которое с нашей точки зрения следует рассматривать как первобытное состояние, какое бы еще более раннее состояние ни лежало в действительности за ним. Это гипотетическое первобытное состояние в значительной степени соответствует состоянию современных дикарских племен, которые, несмотря на их различие и удаленность, имеют общие элементы цивилизации, которые кажутся остатками раннего состояния человеческой расы в целом. Если эта гипотеза верна, то, несмотря на постоянное вмешательство дегенерации, основная тенденция культуры от первобытности до современности была направлена от дикости к цивилизации. К проблеме соотношения дикарской и цивилизованной жизни имеет непосредственное отношение почти каждый из тысяч фактов, обсуждаемых в последующих главах. Книга "Выживание в культуре", расставляя по всему пути развития цивилизации путевые знаки, полные смысла для тех, кто может расшифровать их значение, уже сейчас ставит перед нами первобытные памятники варварской мысли и жизни. Его исследование убедительно свидетельствует в пользу того, что европеец может найти среди гренландцев или маори много черт, по которым можно восстановить картину его собственных первобытных предков. Далее следует проблема происхождения языка. Как бы ни были неясны многие части этой проблемы, ее более четкие позиции открыты для исследования того, зародилась ли речь среди человечества в дикарском состоянии, и результат расследования показывает, что, согласно всем известным свидетельствам, это могло быть именно так. Изучение искусства счета приводит к гораздо более определенным последствиям. Можно с уверенностью утверждать, что это важное искусство не только находится в рудиментарном состоянии среди дикарских племен, но и что удовлетворительные доказательства доказывают, что нумерация была развита путем рационального изобретения с этой низкой стадии до той, в которой мы сами обладаем ею. Исследование мифологии, содержащееся в первом томе, по большей части сделано с особой точки зрения, на основании данных, собранных с особой целью - проследить связь между мифами диких племен и их аналогами у более цивилизованных народов. Результаты таких исследований доказывают, что самый ранний мифотворец возник и процветал среди диких орд, положив начало искусству, которое продолжали его более культурные преемники, пока его результаты не окаменели в суеверии, были приняты за историю, оформлены и задрапированы в поэзию или отброшены как лживая глупость.

Пожалуй, нигде так не нужен широкий взгляд на историческое развитие, как в изучении религии. Несмотря на все, что было написано, чтобы познакомить мир с низшими теологиями, популярные представления об их месте в истории и отношении к верованиям высших народов все еще остаются средневековыми. Замечательно сравнить некоторые миссионерские журналы с "Очерками" Макса Мюллера и увидеть неоценимую ненависть и насмешки, которые узкое враждебное рвение выливает на брахманизм, буддизм, зороастризм, помимо католического сочувствия, с которым глубокое и широкое знание может исследовать эти древние и благородные фазы религиозного сознания человека; и, поскольку религии дикарских племен могут быть грубыми и примитивными по сравнению с великими азиатскими системами, они не лежат слишком низко для интереса и даже для уважения. На самом деле вопрос стоит между пониманием и непониманием их. Мало кто из тех, кто отдаст свой ум освоению общих принципов дикарской религии, когда-нибудь снова сочтет ее нелепой или знание ее лишним для остального человечества. Далеко не всегда ее

верования и практика представляют собой грудку разнородных глупостей, они последовательны и логичны в такой высокой степени, что уже при грубой классификации начинают демонстрировать принципы их формирования и развития; и эти принципы оказываются по сути рациональными, хотя и действуют в ментальном состоянии сильного и закоренелого невежества. Именно с чувством попытки исследования, которое очень тесно связано с текущей теологией наших дней, я поставил перед собой задачу систематически изучать развитие анимизма среди низших рас, то есть учение о душах и других духовных существах в целом. Более половины настоящего труда занято массой свидетельств из всех регионов мира, показывающих природу и значение этого великого элемента философии религии и прослеживающих его передачу, расширение, ограничение, модификацию на протяжении истории до середины нашей современной мысли. Не менее важны и малозначительные практические вопросы, которые приходится поднимать при аналогичной попытке проследить развитие некоторых выдающихся обрядов и церемоний-обрядов, столь полных указаний на глубинные силы религии, внешним выражением и практическим результатом которых они являются.

Однако в этих исследованиях, выполненных скорее с этнографической, чем с теологической точки зрения, не было необходимости вступать в прямые противоречивые споры, которых я старался избегать по мере возможности. Связь, которая проходит через всю религию, от самых грубых ее форм до статуса просвещенного христианства, может быть удобно рассмотрена без особого обращения к догматическому богословию. Обряды жертвоприношения и очищения можно изучать на этапах их развития, не вдаваясь в вопросы их авторитета и ценности, а рассмотрение последовательных фаз веры в будущую жизнь требует обсуждения аргументов, приводимых за или против самой доктрины. Этнографические результаты можно оставить в качестве материалов для исповедующих теологию, и, возможно, пройдет не так много времени, прежде чем свидетельства, столь чреватые смыслом, займут свое законное место. Если снова прибегнуть к аналогии с естественной историей, то вскоре может наступить время, когда научный студент-богослов будет считать столь же неразумным не иметь компетентного знакомства с принципами религий низших рас, как физиолог с презрением прошлых веков смотрит на свидетельства, полученные от низших форм жизни, считая строение беспозвоночных существ материей, недостойной его философского изучения.

Не просто как любопытное исследование, а как важное практическое руководство для понимания настоящего и формирования будущего, исследование происхождения и раннего развития цивилизации должно быть продолжено с усердием. Необходимо изучить все возможные пути к знаниям, попробовать открыть каждую дверь. Ни одно доказательство не должно оставаться нетронутым из-за его отдаленности или сложности, незначительности или тривиальности. Тенденция современного исследования все больше и больше склоняется к выводу, что если закон есть где-то, то он есть везде. Отчаиваться в том, к чему может привести добросовестный сбор и изучение фактов, и объявлять какую-либо проблему неразрешимой, потому что она трудна и далека, - значит, несомненно, быть на неправильной стороне науки; и тот, кто выберет безнадежную задачу, может поставить перед собой цель обнаружить пределы открытия. Помнится, в своем изложении астрономии Комт начал с замечания о необходимой ограниченности наших знаний о звездах: мы представляем себе возможность определить их форму, расстояние, размер и движение, но никогда и никаким способом не сможем изучить их химический состав, минералогическую структуру и т. д. Если бы философ дожил до применения спектрального анализа именно к этой проблеме, его провозглашение удручающей доктрины о необходимом незнании, возможно, было бы отменено в пользу более обнадеживающего взгляда. И, похоже, с философией отдаленной

человеческой жизни дело обстоит примерно так же, как и с изучением природы небесных тел. Процессы, которые должны произойти на ранних стадиях нашей психической эволюции, отдалены от нас во времени, как звезды отдалены от нас в пространстве, но законы Вселенной не ограничиваются прямым наблюдением наших органов чувств. Существует огромный материал, который можно использовать в наших исследованиях; многие работники сейчас заняты тем, чтобы привести этот материал в форму, хотя, возможно, еще мало что сделано в пропорции к тому, что еще предстоит сделать; и уже сейчас кажется не слишком большим, что смутные очертания философии первобытной истории начинают вырисовываться в нашем поле зрения.

ГЛАВА II. РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ.

Стадии культуры, промышленная, интеллектуальная, политическая, моральная - Развитие культуры в значительной степени соответствует переходу от дикой, варварской к цивилизованной жизни - Теория прогресса - Теория дегенерации - Теория развития включает в себя обе теории, одну как первичную, другая - вторичная - Исторические и традиционные свидетельства недоступны в отношении низких стадий культуры - Исторические свидетельства в отношении принципов дегенерации - Этнологические свидетельства в отношении подъема и спада культуры из сравнения различных уровней культуры в ветвях одной расы - Протяженность исторически зафиксированной древности цивилизации - Доисторическая археология расширяет древность человека на низких стадиях цивилизации - Следы каменного века, подтвержденные мегалитическими сооружениями, жилищами на озерах, раковинами, местами захоронений и т.д., доказывают наличие первоначальной низкой культуры по всему миру - Этапы прогрессивного развития промышленных искусств.

Занимаясь проблемой развития культуры как отрасли этнологического исследования, в первую очередь необходимо получить средства измерения. В поисках чего-то вроде определенной линии, по которой можно было бы отсчитывать прогресс и регресс цивилизации, мы, по-видимому, лучше всего можем найти ее в классификации реальных племен и народов, прошлых и настоящих. Цивилизация, реально существующая среди человечества в разных классах, позволяет нам оценить и сравнить ее на положительных примерах. Образованный мир Европы и Америки практически устанавливает стандарт, просто помещая свои собственные нации на один конец социального ряда, а дикие племена - на другой, располагая остальное человечество между этими пределами в зависимости от того, насколько они соответствуют дикарской или культурной жизни. Основными критериями классификации являются отсутствие или наличие, высокое или низкое развитие промышленных искусств, особенно металлообработки, изготовления орудий и сосудов, сельского хозяйства, архитектуры и т.д., объем научных знаний, определенность моральных принципов, состояние религиозных верований и обрядов, степень социальной и политической организации и т.д. Таким образом, на определенной основе сопоставленных фактов этнографы могут установить хотя бы приблизительную шкалу цивилизации. Мало кто будет спорить, что следующие расы правильно расположены в порядке развития культуры: австралийцы, таитяне, ацтеки, китайцы, итальянцы. Рассматривая развитие цивилизации на этой простой этнографической основе, можно избежать многих трудностей, которые мешали

ее обсуждению. Это можно увидеть, взглянув на отношение, которое теоретические принципы цивилизации имеют к переходам, наблюдаемым в действительности между крайностями дикой и культурной жизни.

С идеальной точки зрения, цивилизация может рассматриваться как общее улучшение человечества путем более высокой организации личности и общества, с целью одновременного продвижения добра, силы и счастья человека. Эта теоретическая цивилизация в немалой степени соответствует фактической цивилизации, что можно проследить, сравнив дикость с варварством, а варварство с современной образованной жизнью. Если мы принимаем во внимание только материальную и интеллектуальную культуру, то это особенно верно. Знакомство с физическими законами мира и сопутствующая ему способность приспосабливать природу к собственным целям человека в целом ниже всего у дикарей, ниже всего у варваров и выше всего у современных образованных народов. Таким образом, переход от состояния дикарей к нашему собственному был бы, практически, тем самым прогрессом искусства и знаний, который является одним из основных элементов развития культуры.

Но даже те студенты, которые твердо придерживаются мнения, что общий ход цивилизации, измеряемый по шкале рас от дикарей до нас, является прогрессом на благо человечества, должны признать многочисленные и многообразные исключения. Промышленная и интеллектуальная культура отнюдь не прогрессирует равномерно во всех своих отраслях, и на самом деле превосходство в различных ее деталях часто достигается в условиях, которые тормозят развитие культуры в целом. Правда, эти исключения редко захлестывают общее правило; и англичанин, признавая, что он не лазает по деревьям, как дикий австралиец, не выслеживает дичь, как дикарь из бразильского леса, не соперничает с древним этруском и современным китайцем в тонкости ювелирной работы и резьбы по слоновой кости, не достигает классического греческого уровня ораторского искусства и скульптуры, все же может претендовать на общее состояние выше любой из этих рас. Но на самом деле необходимо учитывать развитие науки и искусства, которое прямо противоречит культуре. Научиться тайно и эффективно давать яд, довести испорченную литературу до ядовитого совершенства, организовать успешную схему по пресечению свободных исследований и запрету свободного выражения мнений - все это произведения знаний и мастерства, чье продвижение к цели вряд ли способствовало общему благу. Таким образом, даже при сравнении умственной и художественной культуры нескольких народов баланс добра и зла не так-то просто установить.

Если же принимать во внимание не только знания и искусство, но и моральное и политическое совершенство, то становится еще труднее определить в идеальном масштабе продвижение или падение культуры от ступени к ступени. На самом деле, комбинированная интеллектуальная и моральная оценка состояния человека - это инструмент, с которым еще ни один студент не научился правильно обращаться. Даже если допустить, что интеллектуальная, моральная и политическая жизнь в целом могут развиваться вместе, очевидно, что они продвигаются далеко не одинаковыми шагами. Можно считать правилом долга человека в этом мире, что он должен стремиться знать настолько хорошо, насколько он может узнать, и делать настолько хорошо, насколько он умеет. Но разделение этих двух великих принципов, отделение интеллекта от добродетели, которое объясняет так много неправильных поступков человечества, постоянно наблюдается в великих движениях цивилизации. В качестве одного из ярких примеров того, что доказывает вся история, если мы изучим ранние века христианства, то увидим людей, чей разум пронизан новой религией долга, святости и любви, но в то же время фактически отпавших в интеллектуальной жизни,

таким образом, одновременно энергично ухватившись за одну половину цивилизации и презрительно отбросив другую. Как в высоких, так и в низких слоях человеческой жизни можно заметить, что прогресс культуры редко приводит сразу к смешанному добру. Мужество, честность, щедрость - добродетели, которые могут пострадать, по крайней мере на время, из-за развития чувства ценности жизни и собственности. Дикарь, перенявший что-то из чужой цивилизации, слишком часто теряет свои более грубые добродетели, не приобретая их эквивалента. Белый захватчик или колонист, хотя и представляет в целом более высокий моральный стандарт, чем дикарь, которого он улучшает или уничтожает, часто представляет свой стандарт очень плохо, и в лучшем случае вряд ли может претендовать на то, чтобы заменить жизнь более сильной, благородной и чистой во всех отношениях, чем та, которую он заменяет. Движение вперед от варварства оставило позади себя не одно качество варварского характера, на которое культурные современные люди оглядываются с сожалением и даже пытаются вернуть его путем тщетных попыток остановить ход истории и восстановить прошлое посреди настоящего. Так и с социальными институтами. Рабство, признанное дикими и варварскими расами, по своему характеру предпочтительнее того, которое веками существовало в поздних европейских колониях. Отношения полов во многих дикарских племенах более здоровые, чем в богатых классах магометанского мира. В качестве верховного органа управления дикарские советы вождей и старейшин выгодно отличаются от разнузданного деспотизма, под которым стонали многие культурные расы. Индейцы Крик на вопрос об их религии ответили, что там, где нельзя прийти к согласию, лучше "пусть каждый гребет на своем каное своим путем": и после долгих веков теологических распрей и преследований современный мир, похоже, приходит к мысли, что эти дикари не так уж и неправы.

Среди рассказов о жизни дикарей нередко встречаются детали, свидетельствующие о восхитительных моральных и социальных качествах. Вот один из ярких примеров: лейтенант Бруйн Копс и мистер Уоллес описали среди грубых папуасов Восточного архипелага привычную правдивость, правильность и доброту, с которыми трудно сравниться в общей моральной жизни Персии или Индии, не говоря уже о многих цивилизованных европейских районах.^[3] Такие племена можно считать "непорочными эфиопами" современного мира, и из них можно извлечь важный урок. Этнографы, которые ищут в современных дикарях типы отдаленно древнего человеческого рода в целом, обязаны на таких примерах считать, что грубая жизнь первобытного человека в благоприятных условиях была в своей мере хорошей и счастливой жизнью. С другой стороны, нарисованные некоторыми путешественниками картины дикости как некоего райского состояния могут быть восприняты исключительно с положительной стороны. Относительно этих самых папуасов замечено, что европейцы, чье общение с ними было враждебным, настолько впечатляются дикозвериной хитростью их нападений, что с трудом верят в наличие у них чувств, общих с цивилизованными людьми. Наши полярные исследователи могут вполне доброжелательно отзываться о промышленности, честности, веселой внимательной вежливости эскимосов; но следует помнить, что эти грубые люди ведут себя с иностранцами наилучшим образом и что их характер склонен к грубости и жестокости там, где им нечего ожидать или бояться. Карибы описываются как веселая, скромная, вежливая раса, настолько честная между собой, что если они что-то упустили из дома, то совершенно естественно говорили: "Здесь был христианин". Однако злобная свирепость, с которой эти уважаемые люди пытали своих военнопленных ножами, огненным жгутом и красным перцем, а затем готовили и ели их в торжественном разврате, дала справедливое основание для того, чтобы название "кариб" (каннибал) стало общим названием людоедов в европейских языках.^[4] Поэтому, когда мы читаем описания гостеприимства, мягкости, храбрости, глубокого религиозного чувства североамериканских индейцев, мы признаем их претензии на наше искреннее восхищение;

но мы не должны забывать, что они были гостеприимны буквально до отказа, что их мягкость могла перейти со вспышкой гнева в бешенство, что их храбрость была запятнана жестокой и вероломной злобой, что их религия выражала себя в абсурдных верованиях и бесполезных церемониях. Идеальный дикарь XVIII века может служить живым укором порочному и легкомысленному Лондону; но в трезвом уме лондонец, который попытается вести ту жестокую жизнь, которую настоящий дикарь может вести безнаказанно и даже с уважением, будет преступником, которому разрешено следовать своим дикарским образцам лишь в короткие промежутки времени после выхода из тюрьмы. Моральные нормы дикарей достаточно реальны, но они гораздо слабее и свободнее наших. Я думаю, мы можем применить часто повторяемое сравнение дикарей с детьми так же справедливо к их моральному, как и к интеллектуальному состоянию. Лучшая социальная жизнь дикарей кажется неустойчивым равновесием, которое может быть легко нарушено прикосновением беды, искушения или насилия, и тогда она превращается в худшую жизнь дикарей, которую мы знаем на стольких печальных и отвратительных примерах. В общем, можно признать, что некоторые дикие племена ведут жизнь, которой могут позавидовать некоторые варварские расы и даже изгои высших наций. Но то, что любое известное дикарское племя не будет улучшено разумной цивилизацией, - это предположение, которое не осмелится сделать ни один моралист; в то время как общее направление доказательств далеко не всегда оправдывает мнение, что в целом цивилизованный человек не только мудрее и способнее дикаря, но также лучше и счастливее, и что варвар стоит между ними.

Возможно, представляется целесообразным сравнить все средние показатели цивилизации двух народов или одного и того же народа в разные эпохи, пересчитав каждый из них по пунктам до некоего итога и установив баланс между ними, подобно тому, как оценщик сравнивает стоимость двух товарных запасов, отличающихся как по количеству, так и по качеству. Но несколько замечаний, сделанных здесь, показали, насколько неточно должны быть разработаны эти грубые и готовые оценки культуры. На самом деле, большая часть труда, затраченного на изучение прогресса и упадка цивилизации, была потрачена не по назначению, в преждевременных попытках рассматривать как единое целое то, что пока поддается лишь раздельному изучению. Настоящий сравнительно узкий аргумент о развитии культуры, во всяком случае, позволяет избежать этого величайшего недоумения. Он рассматривает главным образом знания, искусство и обычаи, и, действительно, только очень частичное познание в этой области, обширный диапазон физических, политических, социальных и этических соображений остается почти нетронутым. Стандартом оценки прогресса и упадка является не идеальное добро и зло, а движение по отмеренной линии от ступени к ступени фактической дикости, варварства и цивилизации. Тезис, который я осмеливаюсь поддерживать в определенных пределах, сводится к тому, что дикарское состояние в какой-то мере представляет собой раннее состояние человечества, из которого постепенно развилась или эволюционировала более высокая культура, причем процессы все еще регулярно происходят, как и в старые времена, и результат показывает, что в целом прогресс значительно преобладает над регрессом.

Исходя из этого, основной тенденцией человеческого общества за долгий период его существования был переход от дикарского к цивилизованному состоянию. Теперь все должны признать, что большая часть этого утверждения не только истина, но и трюизм. Если обратиться к непосредственной истории, то окажется, что большая ее часть относится не к области спекуляций, а к области позитивного знания. Это просто вопрос хроники, что современная цивилизация является развитием средневековой цивилизации, которая опять же является развитием цивилизации того порядка, который был представлен в Греции,

Ассирии или Египте. Таким образом, высшая культура четко прослеживается до того, что можно назвать средней культурой, остается вопрос, может ли эта средняя культура быть прослежена до низшей культуры, то есть до дикости. Утверждать это - значит просто заявить, что тот же вид развития культуры, который происходил внутри нашего круга знаний, происходил и за его пределами, причем на его ход не влияло наличие или отсутствие наших репортеров. Если кто-то считает, что человеческие мысли и действия в первобытные времена развивались по законам, существенно отличным от законов современного мира, он должен доказать это аномальное положение вещей с помощью веских доказательств, в противном случае будет действовать доктрина постоянного принципа, как в астрономии или геологии. То, что тенденция развития культуры была схожей на протяжении всего существования человеческого общества и что мы можем справедливо судить по ее известному историческому ходу о том, каким мог быть ее доисторический ход, - это теория, которая явно имеет право на первенство в качестве фундаментального принципа этнографических исследований.

Гиббон в своей "Римской империи" в нескольких энергичных предложениях излагает свою теорию развития культуры, как от дикости вверх. Если судить по знаниям почти столетия спустя, его высказывания действительно не могут быть бесспорными. В особенности он, кажется, с неуместной уверенностью опирается на традиции архаической грубости, преувеличивает низость дикарской жизни, недооценивает подверженность упадку более грубых искусств, а в своем взгляде на влияние высокой цивилизации на низкую останавливается исключительно на светлой стороне. Но в целом суждения великого историка кажутся настолько близкими к мнению беспристрастного современного студента прогрессистской школы, что я с удовольствием цитирую этот отрывок и беру его в качестве текста для представления теории развития культуры: "Открытия древних и современных мореплавателей и внутренняя история, или традиция, наиболее просвещенных наций, представляют человека-дикаря голым как умом, так и телом, лишенным законов, искусств, идей и почти языка. Из этого жалкого состояния, возможно, примитивного и универсального состояния человека, он постепенно поднялся, чтобы повелевать животными, оплодотворять землю, пересекать океан и измерять небеса. Его прогресс в совершенствовании и осуществлении его умственных и телесных способностей был нерегулярным и разнообразным; бесконечно медленным в начале и возрастающим с удвоенной скоростью: века трудоемкого восхождения сменялись моментом стремительного падения; несколько климатических зон земного шара испытывали превратности света и тьмы. Однако опыт четырех тысяч лет должен расширить наши надежды и уменьшить опасения: мы не можем определить, на какую высоту может подняться человеческий род в своем продвижении к совершенству; но можно с уверенностью предположить, что ни один народ, если только не изменится облик природы, не вернется к своему первоначальному варварству. Улучшение общества можно рассматривать в трех аспектах. 1. Поэт или философ иллюстрирует свой век и страну усилиями одного ума; но эти высшие силы разума или фантазии - редкие и спонтанные произведения; и гений Гомера, Цицерона или Ньютона вызвал бы меньше восхищения, если бы их создала воля князя или уроки наставника. 2. Блага закона и политики, торговли и производства, искусств и наук более прочны и постоянны; и многие люди могут быть квалифицированы, благодаря образованию и дисциплине, для продвижения интересов общества на своих должностях. Но этот общий порядок - результат мастерства и труда; и сложный механизм может быть разрушен временем или поврежден насилием. 3. К счастью для человечества, более полезные или, по крайней мере, более

необходимые искусства могут быть выполнены без высших талантов или национального подчинения; без полномочий *одного* или объединения *многих*. Каждая деревня, каждая семья, каждый человек всегда должны обладать способностями и склонностями, чтобы увековечить использование огня и металлов; разведение и обслуживание домашних животных; методы охоты и рыболовства; зачатки мореплавания; несовершенное выращивание кукурузы или другого питательного зерна; и простую практику механических ремесел. Частный гений и общественная промышленность могут быть истреблены, но эти выносливые растения переживут бурю и пустят вечные корни в самой неблагоприятной почве. Великолепные дни Августа и Траяна были затмлены облаком невежества, варвары разрушили законы и дворцы Рима. Но коса, изобретение или эмблема Сатурна, все еще продолжала ежегодно косить урожай в Италии; и человеческие пиры Лестригонов никогда не возобновлялись на побережье Кампании. С момента первого открытия искусств война, торговля и религиозное рвение распространяли среди дикарей Старого и Нового Света эти неоценимые дары: они последовательно распространялись; они никогда не могут быть утрачены. Поэтому мы можем согласиться с приятным выводом, что каждый век мира увеличивал и продолжает увеличивать реальное богатство, счастье, знания и, возможно, добродетель человеческой расы"^{[[5]]}.

Эта теория прогресса цивилизации может быть противопоставлена своему сопернику, теории дегенерации, в лихой инвективе графа Жозефа де Местра, написанной в начале XIX века. "Мы постоянно расстаемся, - говорит он, - с банальной гипотезой, что человек постепенно поднимается от варварства к науке и цивилизации. Это - любимая мечта, это - ошибка матери, и, как говорят в нашей школе, это - протопсевды нашего века. Mais si les philosophes de ce malheureux siècle, avec l'horrible perversité que nous leur avons connue, et qui s'obstinent encore malgré les avertissements qu'ils ont reçus, avaient possédé de plus quelques-unes de ces connaissances qui ont dû nécessairement appartenir aux premiers hommes, &c."^{[[6]]} Теория дегенерации, которую этот красноречивый антагонист "современных идей" действительно излагает в крайней форме, получила одобрение людей с большим образованием и способностями. Она практически сводится к двум предположениям: во-первых, что история культуры началась с появления на земле получивилизованной расы людей, и, во-вторых, что от этой стадии культура пошла двумя путями - назад, чтобы породить дикарей, и вперед, чтобы породить цивилизованных людей. Идея о том, что первоначальное состояние человека было одним из более или менее высоких уровней культуры, должна занимать определенное место в связи с тем, что она оказывает значительное влияние на общественное мнение. Однако, что касается конкретных доказательств, то, похоже, она не имеет под собой никакой этнологической основы. В самом деле, я не думаю, что на умного студента, склонного к обычной теории дегенерации, можно воздействовать более сильным контр-убеждением, чем побудить его критически и беспристрастно изучить аргументы сторонников его собственной теории. Следует, однако, помнить, что основания, на которых строилась эта теория, были, как правило, скорее теологическими, чем этнологическими. О прочности занимаемой ею позиции можно судить по теориям двух выдающихся французских писателей XVIII века, которые удивительным образом объединяют веру в вырождение и аргументы в пользу прогрессизма. Де Бросс, вся интеллектуальная натура которого была обращена к теории прогресса, утверждал, что, изучая то, что происходит в настоящее время, "мы можем проследить, как люди поднимаются вверх от дикого состояния, к которому их привели потоп и рассеяние".^{[[7]]} А Гогет, считая, что существовавшие ранее искусства погибли во время потопа, был, таким образом, свободен разработать на самых основательных прогрессистских принципах свои теории изобретения огня, приготовления пищи, сельского хозяйства, права и так далее среди племен, которые таким образом были низведены до состояния дикости.^{[[8]]} В настоящее

время нередко происхождение цивилизации рассматривается как вопрос догматического богословия. Мне не раз приходилось слышать с кафедры уверения в том, что теории этнологов, считающих, что человек поднялся из низкого первоначального состояния, являются иллюзорными фантазиями, а истина в том, что человек изначально находился в высоком состоянии, является открытой. Теперь, когда речь идет о библейской критике, следует помнить, что большая часть современных теологов далека от принятия такой догмы. Но при исследовании проблемы ранней цивилизации претензия на то, чтобы обосновать научное мнение на основе откровения, сама по себе вызывает возражения. Я думаю, будет непростительно, если студенты, которые видели в астрономии и геологии печальные результаты попыток основывать науку на религии, допустят подобную попытку в этнологии.

Благодаря долгому опыту развития человеческого общества принцип развития культуры настолько укоренился в нашей философии, что этнологи, какой бы школы они ни были, вряд ли сомневаются в том, что, будь то прогресс или деградация, дикость и цивилизация связаны между собой как низшая и высшая стадии одной формации. Таким образом, на объяснение их взаимосвязи претендуют две основные теории. Что касается первой гипотезы, которая рассматривает дикарскую жизнь как некое представление раннего человеческого состояния, из которого со временем развились более высокие состояния, то следует заметить, что сторонники этой прогрессивной теории склонны оглядываться на еще более низкие первоначальные условия существования человечества. Было справедливо замечено, что доктрина прогрессивного развития современного натуралиста способствовала развитию мышления, в значительной степени соответствующего эпикурейской теории раннего существования человека на земле в состоянии, не слишком далеком от состояния низших животных. С такой точки зрения, жизнь дикаря сама по себе была бы далеко продвинутым состоянием. Если рассматривать развитие культуры как происходящее по одной общей линии, то существующая дикость занимает промежуточное положение между животной и цивилизованной жизнью; если по разным линиям, то дикость и цивилизация могут рассматриваться как, по крайней мере, косвенно связанные через их общее происхождение. Однако используемые здесь метод и доказательства не подходят для обсуждения этой более отдаленной части проблемы цивилизации. Также нет необходимости выяснять, как, согласно этой или любой другой теории, на Земле впервые появилось дикарское состояние. Достаточно того, что тем или иным способом оно действительно появилось; и если эта гипотеза может служить руководством для вывода о раннем состоянии человеческой расы в целом, то аргументация принимает вполне осуществимую форму дискуссии, обращенной скорее к реальным, чем к воображаемым состояниям общества. Вторая гипотеза, которая рассматривает высшую культуру как первоначальную, а дикарское состояние как порожденное ею в результате дегенерации, сразу же разрушает сложный узел происхождения культуры. Она принимает как данность сверхъестественное вмешательство, как, например, в случае, когда архиепископ Уэтели просто ссылается на чудесное откровение, что состояние выше уровня варварства, которое, по его мнению, было первоначальным состоянием человека.^[9] Можно, однако, заметить, что доктрина первоначальной цивилизации, дарованной человеку божественным вмешательством, отнюдь не обязательно подразумевает мнение, что эта первоначальная цивилизация была на высоком уровне. Ее сторонники вольны выбирать отправную точку культуры выше, на уровне или ниже дикарского состояния, как им покажется наиболее разумным, исходя из имеющихся данных.

Две теории, которые таким образом объясняют отношение дикарей к культурной жизни, можно противопоставить в соответствии с их основным характером, как теория прогресса и теория деградации. При этом, конечно, теория прогрессии признает деградацию, а теория

деградации - прогрессию как мощное влияние на развитие культуры. При соответствующих ограничениях принципы обеих теорий соответствуют историческим знаниям, которые показывают нам, с одной стороны, что состояние высших народов было достигнуто путем прогресса из более низкого состояния, и, с другой стороны, что культура, приобретенная путем прогресса, может быть потеряна путем деградации. Если в этом исследовании мы должны были бы закончить в темноте, то, во всяком случае, мы не должны начинать его. История, взятая в качестве нашего проводника в объяснении различных стадий цивилизации, предлагает теорию, основанную на реальном опыте. Это теория развития, в которой и прогресс, и регресс занимают свое признанное место. Но пока история является нашим критерием, прогресс первичен, а деградация вторична; культура должна быть приобретена, прежде чем она может быть потеряна. Более того, чтобы найти баланс между последствиями движения вперед и назад в цивилизации, необходимо помнить, насколько мощно распространение культуры помогает сохранить результаты прогресса от нападков дегенерации. Прогрессивное движение в культуре распространяется и становится независимым от судьбы его создателей. То, что производится в каком-то ограниченном районе, распространяется на все более и более широкую территорию, где процесс эффективного "вытеснения" становится все более и более трудным. Таким образом, даже привычки и изобретения давно вымерших рас могут оставаться общим достоянием выживших наций, а разрушительные действия, которые наносят такой хаос цивилизации отдельных районов, не могут уничтожить цивилизацию всего мира.

Исследование отношения дикости к варварству и полумодернизации почти полностью лежит в праисторических или внеисторических областях. Это, конечно, неблагоприятное условие, и с ним нужно откровенно смириться. Прямая история почти ничего не говорит об изменениях в культуре дикарей, за исключением тех случаев, когда они находятся в контакте с иностранной цивилизацией и под ее преобладающим влиянием, а это положение вещей мало подходит для нашей цели. Периодические исследования низших рас, оставленных в изоляции для решения своих собственных судеб, были бы интересным свидетельством для изучающего цивилизацию, если бы их можно было провести; но, к сожалению, это невозможно. Низшим расам, не имеющим документальных свидетельств, слабо сохраняющим традиции и всегда готовым облечь их в форму мифа, редко можно доверять в их рассказах о давно минувших эпохах. История - это устные или письменные записи, которые можно удовлетворительно проследить в контакте с описываемыми событиями; и, пожалуй, ни один рассказ о ходе развития культуры на ее низших стадиях не может удовлетворить этому строгому критерию. В поддержку теории прогресса или теории деградации можно приводить традиции. Эти традиции могут быть частично правдивыми, а частично неправдивыми; но какую бы правду или неправду они ни содержали, так трудно отделить воспоминания человека о том, что было, от его догадок о том, что могло бы быть, что этнология вряд ли много выиграет от попыток судить о ранних стадиях цивилизации на традиционной основе. Эта проблема занимала философский ум даже в дикой и варварской жизни и решалась с помощью домыслов, выдаваемых за факты, и традиций, которые в значительной степени являются просто реализованными теориями. Китайцы могут со всей серьезностью показать записи своих древних династий и рассказать, как в давние времена их предки жили в пещерах, одевались в листья и ели сырую плоть, пока при таких-то и таких-то правителях их не научили строить хижины, готовить шкуры для одежды и добывать огонь.^[10] Лукреций может описать нам в своих знаменитых строках крупнокостную, выносливую, беззаконную, первобытную расу людей, живущую бродячей жизнью диких зверей, которых они побеждали камнями и тяжелыми дубинами, питающуюся ягодами и желудями, не знающую пока ни огня, ни земледелия, ни использования шкур для одежды. От этого состояния эпикурейский поэт прослеживает развитие культуры, начинающееся за

пределами, но заканчивающееся внутри диапазона человеческой памяти.^[11] К этому же классу относятся те легенды, которые, начиная с древнего дикарского состояния, описывают его возвышение божественными цивилизаторами: это, что можно назвать теорией сверхъестественной прогрессии, является примером в знакомых культурных традициях Перу и Италии.

Но другие умы, следуя по другому идеальному пути от настоящего к прошлому, видели ранние стадии человеческой жизни в гораздо иной форме. Люди, чьи глаза всегда обращены назад, к мудрости древних, те, кто по общей путанице мыслей приписывает старикам мудрость стариков, те, кто крепко держится за какую-то некогда освященную схему жизни, которую на их глазах вытесняют новые схемы, склонны переносить свои мысли о нынешнем вырождении в далекие века, пока не достигнут периода первобытной славы. Парси оглядываются на счастливое правление царя Йимы, когда люди и скот были бессмертны, когда вода и деревья никогда не иссыкали, а пища была неисчерпаема, когда не было ни холода, ни жары, ни зависти, ни старости.^[12] Буддист оглядывается на век славных парящих существ, у которых не было ни греха, ни секса, ни нужды в пище, до того несчастного часа, когда, отведав вкусных отбросов, образовавшихся на поверхности земли, они впали во зло, и со временем стали деградировать, чтобы есть рис, рожать детей, строить дома, делить имущество и создавать касты. В последующие века летописи сохранили подробности продолжающегося процесса вырождения. Именно царь Чхетия произнес первую ложь, и горожане, услышавшие об этом, не зная, что такое ложь, спрашивали, какая она - белая, черная или голубая. Жизнь мужчин становилась все короче и короче, и именно царь Маха Сагара после короткого правления в 252 000 лет сделал печальное открытие - первый седой волос.^[13]

Признавая несовершенство исторической летописи в отношении низших стадий культуры, мы должны помнить, что она говорит в обе стороны. Нибур, нападая на прогрессистов XVIII века, замечает, что они упускают из виду тот факт, "что нельзя привести ни одного примера, когда бы дикий народ самостоятельно стал цивилизованным".^[14] Уэйтли присвоил себе это замечание, которое действительно составляет ядро его известной Лекции о происхождении цивилизации: "Факты - упрямая вещь, - говорит он, - и то, что нельзя привести ни одного достоверного примера дикарей, когда-либо вышедших без посторонней помощи из этого состояния, - это не *теория*, а констатация *факта*, до сих пор никем не опровергнутого". Он использует это как аргумент в поддержку своего общего вывода, что человек не мог самостоятельно подняться из состояния дикаря в состояние цивилизованного человека и что дикари являются вырожденными потомками цивилизованных людей.^[15] Но он не задает встречный вопрос, найдем ли мы хоть один зарегистрированный случай, когда цивилизованный народ самостоятельно впал в состояние дикаря? Любая такая запись, прямая и подтвержденная, представляла бы большой интерес для этнологов, хотя, конечно, она не противоречила бы теории развития, поскольку доказательство потери не опровергает предыдущего приобретения. Но где же найти такую запись? Недосток исторических свидетельств о переходе от дикости к более высокой культуре - это двусторонний факт, который лишь наполовину учитывается в односторонней аргументации архиепископа Уэсли. К счастью, этот недостаток отнюдь не фатален. Хотя история и не может напрямую объяснить существование и положение дикарей, она, по крайней мере, дает свидетельства, которые вплотную касаются этого вопроса. Более того, мы имеем возможность изучать низший этап развития культуры по свидетельствам, которые не могли быть подделаны для поддержки той или иной теории. Старые предания, как бы ни были ненадежны прямые записи событий, содержат самые верные случайные описания нравов и обычаев; археология демонстрирует старые постройки и погребенные реликвии далекого прошлого; филология выявляет

незамысловатую историю в языке, который поколение за поколением передавали, не задумываясь о том, что он имеет такое значение; этнологическое исследование рас мира говорит о многом; этнографическое сравнение их состояния говорит еще больше.

Закат и упадок цивилизации следует признать одним из наиболее частых и мощных явлений национальной жизни. То, что знания, искусства и институты приходят в упадок в определенных районах, то, что народы, некогда прогрессивные, отстают и обходят прогрессирующих соседей, то, что иногда даже общества людей отступают в грубость и нищету - все это явления, с которыми знакома современная история. Чтобы судить о соотношении низших и высших ступеней цивилизации, необходимо получить некоторое представление о том, насколько она могла пострадать от такого вырождения. Какие свидетельства могут дать непосредственное наблюдение и история о деградации людей от цивилизованного состояния к дикости? В наших больших городах так называемые "опасные классы" погружены в ужасающие страдания и разврат. Если мы должны найти баланс между папуасами Новой Каледонии и сообществами европейских нищих и воров, мы можем с грустью признать, что в нашей среде есть нечто худшее, чем дикость. Но это не дикость, это разрушенная цивилизация. С отрицательной точки зрения, обитатели случайной палаты в Уайтчепеле и готтентотского крааля сходятся в отсутствии знаний и добродетелей высшей культуры. Но в позитивном плане их умственные и моральные характеристики совершенно различны. Так, жизнь дикаря в основном посвящена добыванию средств к существованию у природы, а это как раз то, чем не является жизнь пролетария. Их отношения к цивилизованной жизни - у одного независимость, у другого зависимость - абсолютно противоположны. На мой взгляд, популярные фразы о "городских дикарях" и "уличных арабах" похожи на сравнение разрушенного дома с двором строителя. Гораздо важнее обратить внимание на то, как войны и безвластие, голод и мор снова и снова опустошают страны, сводят их население к жалким остаткам и снижают уровень цивилизации, и как изолированная жизнь диких сельских районов иногда кажется склонной к дикости. Однако, насколько нам известно, ни одна из этих причин никогда не приводила к реальному воспроизводству дикарского сообщества. Если говорить о древнем примере вырождения в неблагоприятных обстоятельствах, то упоминание Овидием несчастной колонии Томи на Черном море является показательным, хотя, возможно, его не следует воспринимать слишком буквально. Среди смешанного греческого и варварского населения, преследуемого и уводимого в рабство сарматскими всадниками, как персы до недавнего времени турками, поэт описывает пренебрежение ремеслом садовника, упадок текстильного искусства, варварскую одежду из шкур.

"Nec tamen hæc loca sunt ullo pretiosa metallo:

Hostis ab agricola vix sinit illa fodi.

Purpura sæpe tuos fulgens prætexit amictus:

Sed non Sarmatico tingitur illa mari.

Vellera dura ferunt pecudes, et Palladis uti

Arte Tomitanæ non didicere nurus.

Femina pro lana Cerialia munera frangit,

Suppositoque gravem vertice portat aquam.

Non hic pampineis amicitur vitibus ulmus:

Nulla premunt ramos pondere poma suo.

Tristia deformes pariunt absinthia campi,

Terraque de fructu quam sit amara docet.^[(16)]

Случаи исключительно низкой цивилизации в Европе, возможно, иногда объясняются дегенерацией такого рода. Но чаще они кажутся реликтами древнего неизменного варварства. С этой точки зрения интересны свидетельства, полученные в диких районах Ирландии два-три века назад. Были приняты парламентские акты, направленные против укоренившихся привычек прикреплять плуги к хвостам лошадей и сжигать овес с соломой, чтобы не молотить. В XVIII веке Ирландия все еще могла быть описана в сатире следующим образом.

"Западный остров, прославленный болотами,

Тори и большими волкодавами,

За хвосты тянут хоббитов,

И молотят кукурузу огненными хвостами".^[17]

Описание диких ирландцев, сделанное Файнсом Морисоном около 1600 года, поражает воображение. По его словам, сами их владыки жили в бедных глиняных домах или хижинах из сучьев, покрытых дерном. Во многих районах мужчины и женщины в зимнее время были одеты только в льняную тряпку на чреслах и шерстяную мантию на теле, так что у мужчины сводило живот, если он видел старую женщину утром перед завтраком. Он замечает их привычку сжигать овес из соломы и делать из него лепешки. У них не было столов, а мясо они клали на пучок травы. Они пировали на павших лошадях, ели куски говядины и свинины с немытыми внутренностями зверей в дупле дерева, выстилали сырую коровью шкуру и так ставили на огонь, пили молоко, подогретое камнем, брошенным в огонь.^[18] Еще один район, отличающийся варварской простотой жизни, - Гебриды. До недавнего времени там можно было встретить глиняные сосуды, неглазурованные и сделанные вручную без гончарного круга, которые могли бы сойти в музей за безразличные образцы дикарского производства. Такие "крагганы" до сих пор делает одна старушка в Барвасе и продает их как диковинку. Такое современное состояние гончарного искусства на Гебридах хорошо согласуется с утверждением Джорджа Бьюкенена в XVI веке о том, что островитяне варили мясо в собственном пузе или шкуре животного.^[19] В начале XVIII века Мартин упоминает о распространенном там древнем способе подвяливания кукурузы путем ловкого выжигания ее из колоса, который, как он замечает, был очень быстрым процессом, отсюда и название "граддан" (гэльский, *grad=quick*).^[20] Таким образом, мы видим, что привычка выжигания зерна, за которую упрекали "мерзких ирландцев", на самом деле была сохранением старого кельтского искусства, не лишенного практического применения. Появление в современных кельтских районах других распространенных искусств более низкой культуры - варки шкур, как у скифов Геродота, и варки камней, как у ассинобойнов Северной Америки, - кажется, не столько соответствует деградации высокой, сколько выживанию низкой цивилизации. Ирландцы и гебридцы веками находились под влиянием сравнительно высокой цивилизации, которая, тем не менее, могла оставить неизменными многие более древние и грубые привычки народа.

Случаи, когда цивилизованные люди переходили к дикой жизни в отдаленных районах мира и переставали получать или нуждаться в приспособлениях цивилизации, дают более четкие свидетельства деградации. В связи с таким положением вещей происходит ближайший

известный подход к самостоятельному вырождению из цивилизованного состояния в дикое. Это происходит в смешанных расах, чей уровень цивилизации может быть более или менее ниже уровня высшей расы. Мятежники с корабля "Баунти" () со своими полинезийскими женами основали небольшую, но не дикую общину на острове Питкэрн.^[21] Смешанные расы португальцев и коренных жителей Ост-Индии и Африки ведут жизнь ниже европейского стандарта, но не дикую.^[22] Гаучос из южноамериканских пампасов, смешанная европейская и индейская раса конных пастухов, описываются как сидящие на бычьих черепах, варящие бульон в рогах с раскаленной золой, живущие на мясе без овощей и в целом ведущие грязную, жестокую, безкомфортную, дегенеративную, но не дикарскую жизнь.^[23] Еще один шаг за пределы этого приводит нас к случаям, когда отдельные цивилизованные люди вливаются в дикарские племена и принимают дикарский образ жизни, на который они оказывают мало влияния для улучшения; дети этих людей могут быть четко отнесены к категории дикарей. Эти случаи смешанных пород, однако, не показывают низкую культуру, фактически возникшую в результате вырождения из высокой. Их теория заключается в том, что при наличии более высокой и более низкой цивилизации, существующей среди двух рас, смешанная между ними раса может перейти в более низкое или промежуточное состояние.

Дегенерация, вероятно, действует даже более активно в низшей культуре, чем в высшей. Варварские народы и дикие орды, с их меньшими знаниями и скудными приспособлениями, казалось бы, особенно подвержены деградирующему влиянию. В Африке, например, в последние столетия, похоже, наблюдается падение культуры, вероятно, в значительной степени обусловленное иностранным влиянием. Г-н Дж. Л. Уилсон, сравнивая рассказы XVI и XVII веков о могущественных негритянских королевствах в Западной Африке с нынешними небольшими общинами, в которых практически нет традиций более обширной политической организации их предков, особенно часто указывает на работорговлю как на причину ухудшения.^[24] В Юго-Восточной Африке также сравнительно высокая варварская культура, которую мы особенно ассоциируем со старыми описаниями королевства Момотапа, кажется, исчезла, не считая замечательных руин зданий из тесаного камня, построенных без раствора, которые указывают на вторжение более цивилизованных иностранцев в золотой регион!^[25] В Северной Америке отец Шарлевуа замечает об ирокезах прошлого века, что в старые времена они строили свои хижины лучше, чем другие народы, и лучше, чем делают это сейчас; они вырезали на них грубые рельефные фигуры; но поскольку во время различных экспедиций почти все их деревни были сожжены, они не взяли на себя труд восстановить их в прежнем состоянии.^[26] Деграция индейцев шайенн - предмет истории. Преследуемые своими врагами сиу и вытесненные в конце концов даже из своей укрепленной деревни, сердце племени было сломлено. Их численность поредела, они больше не осмеливались обосноваться на постоянном месте жительства, отказались от возделывания земли и превратились в племя бродячих охотников, с лошадьми в качестве единственного ценного имущества, которое они каждый год обменивали на кукурузу, бобы, тыквы и европейские товары, а затем возвращались в сердце прерий.^[27] Когда в Скалистых горах лорд Милтон и д-р. Чидл наткнулись на отставшую часть расы шушвапов, без лошадей и собак, укрывавшихся под грубыми временными навесами из коры или циновки, год от года впадавших в еще большую нищету и быстро вымиравших; это еще один пример вырождения, которое, без сомнения, привело к упадку или уничтожению многих диких народов.^[28] Есть племена, которые являются самыми изгоями дикарской жизни. Есть основания смотреть на несчастных индейцев диггеров Северной Америки и бушменов Южной Африки как на преследуемые остатки племен, видевших более счастливые дни.^[29] Традиции низших рас о лучшей жизни их предков иногда могут быть реальными воспоминаниями о недалеком прошлом. Индейцы алгонкины вспоминают старые времена

как золотой век, когда жизнь была лучше, чем сейчас, когда у них были лучшие законы и вожжи, а нравы - менее грубыми.^[30] И действительно, зная их историю, мы можем признать, что у них есть причины вспоминать в несчастье ушедшее счастье. И грубый камчадал может заявить, что мир становится все хуже и хуже, что люди становятся все меньше и хуже, а пища все скуднее, ибо охотник, медведь и олень спешат отсюда к более счастливой жизни в регионах ниже.^[31] Было бы ценным вкладом в изучение цивилизации, если бы действие упадка и падения было исследовано на более широкой и точной основе доказательств, чем это было сделано до сих пор. Приведенные здесь случаи, вероятно, являются лишь частью длинного ряда, который может быть приведен для доказательства того, что вырождение культуры было отнюдь не главной причиной существования варварства и дикости в мире, а вторичным действием, в значительной степени и глубоко влияющим на общее развитие цивилизации. Возможно, будет несправедливо сравнить вырождение культуры, как по типу действия, так и по своим огромным масштабам, с денудацией в геологической истории Земли.

Для того чтобы судить об отношениях между дикарями и цивилизованной жизнью, можно кое-что узнать, взглянув на разделение человеческой расы. Для этого удобно использовать классификацию по языковым семьям, если она подтверждается телесными характеристиками. Несомненно, речь сама по себе является недостаточным ориентиром для отслеживания национального происхождения, о чем свидетельствуют крайние случаи, когда евреи в Англии и негры в Вест-Индии, состоящие из трех частей, тем не менее говорят на английском как на своем родном языке. Тем не менее, при обычных обстоятельствах связь речи указывает на большую или меньшую связь расы предков. В качестве ориентира при прослеживании истории цивилизации язык дает еще больше доказательств, поскольку общий язык в значительной степени подразумевает общую культуру. Раса, достаточно доминирующая, чтобы сохранить или навязать свой язык, обычно в большей или меньшей степени сохраняет или навязывает и свою цивилизацию. Так, общее происхождение языков индусов, греков и тевтонов, несомненно, во многом обусловлено общим происхождением, но еще более тесно связано с общей социальной и интеллектуальной историей, с тем, что профессор Макс Мюллер хорошо называет их "духовным родством". Удивительное постоянство языка часто позволяет нам обнаружить среди отдаленных и древних племен следы связанной цивилизации. Как, исходя из этих соображений, дикие и цивилизованные племена соотносятся между собой в рамках различных групп человечества, исторически связанных между собой владением родственными языками?

Семитская семья, представляющая собой одну из древнейших известных цивилизаций мира, включает арабов, евреев, финикийцев, сирийцев и т. д., и имеет как более ранние, так и более поздние связи в Северной Африке. В эту семью входят некоторые грубые племена, но ни одно из них нельзя отнести к дикарям. Арийская семья существовала в Азии и Европе, несомненно, в течение многих тысяч лет, и есть известные и хорошо заметные следы ее раннего варварского состояния, которое, возможно, сохранилось с наименьшими изменениями среди уединенных племен в долинах Гиндукуша и Гималаев. Неизвестно ни одного случая, чтобы какое-либо полноправное арийское племя стало диким. Цыгане и другие изгои, несомненно, частично арийские по крови, но их деградировавшее состояние не является дикостью. В Индии есть племена, арийские по языку, но чье телосложение скорее туземного типа, и чьи предки в основном происходят от туземцев с большей или меньшей примесью доминирующих индусов. Некоторые племена, относящиеся к этой категории, как, например, бхилы и кули в Бомбейском президентстве, говорят на диалектах, которые, по крайней мере, по словарному запасу, а также по грамматической структуре, похожи на хинди, и при этом сами люди ниже по уровню культуры, чем некоторые

индуизированные народы, сохранившие свою исконную дравидийскую речь, например, тамилы. Но все они стоят на более высокой ступени цивилизации, чем дикие лесные племена полуострова, которые можно считать почти дикарями; все они неарийские и по крови, и по речи.^[32] На Цейлоне, однако, мы имеем замечательный феномен людей, ведущих дикарский образ жизни и говорящих на арийском диалекте. Это дикая часть расы веддов, или "охотников", остатки которых до сих пор населяют лесные земли. Эти люди темнокожие и плосконосые, небольшого роста и с очень маленьким черепом, а средний рост мужчины составляет пять футов. Это пугливый, безобидный, простой народ, живущий в основном охотой; они извещают птиц, ловят рыбу, отравляя воду, и умело добывают дикий мед; у них есть луки со стрелами с железными наконечниками, которые вместе с их охотничьими собаками являются их самым ценным имуществом. Живут они в пещерах или хижинах из коры, а само слово "дом" по-сингальски означает дуплистое дерево (*рукула*); раньше их одеждой был плащ из коры, а теперь к поясу подвешивают кусок льна; сажать участки земли они стали, как говорят, недавно. Они считают на пальцах, а огонь добывают с помощью простейшей дрели, которую крутят руками. Они самые правдивые и честные. Их моногамия и супружеская верность сильно контрастируют с противоположными привычками более цивилизованных сингальцев. Примечательный брачный обычай веддов разрешает мужчине брать в жены свою младшую (не старшую) сестру; браки между сестрами существуют и среди сингальцев, но только в королевской семье. Были сделаны ошибочные заявления о том, что у веддов нет ни религии, ни личных имен, ни языка. Их религия, на самом деле, соответствует анимизму более грубых племен Индии; некоторые из их имен примечательны тем, что являются индуистскими, но не используются среди современных сингалов; их язык - сингальский диалект. Не вызывает сомнений распространенное мнение, что ведды в основном происходят от "якков" или демонов, то есть от коренных племен острова. Легенда и язык сходятся, чтобы сделать вероятной примесь арийской крови, сопровождающую принятие арийской речи, но свидетельства телесных характеристик показывают, что раса веддов в основном относится к коренному доарийскому типу.^[33]

Татарская семья Северной Азии и Европы (туранская, если использовать это слово в ограниченном смысле) демонстрирует свидетельства совершенно иного рода. В этой обширной группе племен и народов есть представители, почти или совсем не касавшиеся уровня дикости в древние и даже современные времена, такие как остяки, тунгузы, самоеды, саамы, в то время как более или менее высокие уровни культуры представлены монголами, турками и венграми. Здесь, однако, несомненно, что грубые племена представляют собой более раннее состояние татарской расы в целом, из которого, как известно, выросли ее более смешанные и цивилизованные народы, в основном путем принятия иноземной культуры буддийских, мусульманских и христианских народов, а частично путем внутреннего развития. Этнология Юго-Восточной Азии несколько туманна, но если мы можем классифицировать под одним заголовком туземные расы Сиамы, Бирмы и т.д., то дикие племена можно рассматривать как представителей более ранних условий, поскольку более высокая культура этого региона явно иностранная, особенно буддийского происхождения. Малайская раса также примечательна диапазоном цивилизации, представленной племенами, причисляемыми к ней. Если сравнить дикие племена Малайского полуострова и Борнео с полукцивилизованными народами Явы и Суматры, то окажется, что часть расы сохранилась, представляя раннее дикарское состояние, а часть обладает цивилизацией, которая, как показывает первый взгляд, была в основном заимствована из индуистских и мусульманских источников. Некоторые лесные племена полуострова кажутся представителями малайской расы на самом низком уровне ее культуры, насколько оригинальной, а насколько деградировавшей, сказать нелегко. Среди них очень грубые оранг сабимба, не имеющие ни сельского хозяйства, ни лодок, рассказывают о себе, что они

потомки потерпевших кораблекрушение малайцев из страны бугисов, но их так изводили пираты, что они отказались от цивилизации и земледелия и поклялись не есть птиц, которые выдавали их своим криком. Поэтому они ничего не сажают, а питаются дикими фруктами и овощами, а также всеми животными, кроме птицы. Если это вообще основано на фактах, то это интересный случай вырождения. Но дикари обычно придумывают мифы, чтобы объяснить свои особые привычки, как, например, в том же районе бидуанда калланг объясняют, что они не возделывают землю, рассказывая, что их предки поклялись не заводить плантаций. Другой грубый народ Малайского полуострова - джакуны, простая, добродушная раса, среди которой одни ведут свою родословную от пары белых обезьян, а другие заявляют, что они потомки белых людей; и действительно, есть некоторые основания полагать, что эти последние действительно смешанной расы, поскольку они используют несколько португальских слов, и есть сведения, что некоторые беженцы обосновались в этой стране.^[34] Меланезийцы, папуасы и австралийцы представляют собой уровни дикости, распространенные каждый на своей обширной территории сравнительно однородным образом. Наконец, отношения дикости к более высоким условиям замечательны, но неясны на американских континентах. Есть несколько больших языковых семей, члены которых были обнаружены в диком состоянии на протяжении всего времени; таковы группы эскимосов, алгонкинов и гуарани. С другой стороны, существовали три, казалось бы, не связанных между собой района полумцивилизации, достигшие высокого варварского уровня, - в Мексике и Центральной Америке, Боготе и Перу. Между этими более высокими и более низкими условиями находились расы на уровне натчезов Луизианы и апалачей Флориды. Лингвистическая связь небезызвестна между более развитыми народами и окружающими их низшими расами.^[35] Но конкретных доказательств того, что более высокая культура возникла из более низкой, или что более низкая произошла от более высокой, почти не существует. Возможно, в той или иной степени произошли обе операции.

При таком общем рассмотрении этой этнологической проблемы становится очевидным, что она заслуживает гораздо более пристального изучения, чем то, которое она получила до сих пор. По имеющимся на сегодняшний день данным, получается, что когда в какой-либо расе некоторые ветви значительно превосходят остальные по уровню культуры, это чаще происходит за счет возвышения, чем за счет опускания. Но это возвышение гораздо чаще происходит под влиянием иноземных, а не местных факторов. Цивилизация - это растение, которое гораздо чаще распространяется, чем развивается. Что касается низших рас, то это согласуется с результатами общения европейцев с дикими племенами в течение последних трех или четырех столетий; насколько эти племена выжили в этом процессе, они усвоили больше или меньше европейской культуры и поднялись до европейского уровня, как в Полинезии, Южной Африке, Южной Америке. Из этого этнологического исследования становится очевидным еще один важный момент. Тот факт, что за столько тысяч лет существования ни арийская, ни семитская расы не отбросили ни одного прямого дикарского отпрыска, с определенной силой говорит против вероятности деградации до дикарского уровня, когда-либо происходившей от цивилизации высокого уровня.

Что касается мнений старых авторов о ранней цивилизации, будь то прогрессисты или дегенерационисты, то следует помнить, что имевшиеся в их распоряжении доказательства далеко не соответствовали даже тем жалким несовершенным данным, которые доступны сейчас. Критиковать этнолога XVIII века - все равно что критиковать геолога XVIII века. Более древний писатель мог быть намного умнее своего современного критика, но у него не было тех же материалов. Особенно он нуждался в руководстве доисторической археологии, отдела исследований, ставшего на научную основу лишь в последние несколько лет. Очень

важно получить четкое представление о том, как эти новые знания влияют на старую проблему.

Хронология, хотя и считает более или менее фиктивными огромные династические схемы египтян, индусов и китайцев, переходящие, как и они, в простые шифровки с годами в качестве единиц измерения, тем не менее признает, что существующие памятники уносят следы сравнительно высокой цивилизации на расстояние более пяти тысяч лет. Если собрать воедино восточные и западные документальные свидетельства, кажется, что великие религиозные разделения арийской расы, которым обязаны современные брахманизм, заратустризм и буддизм, относятся к периоду отдаленной древней истории. Даже если мы не можем согласиться с профессором Максом Мюллером в предисловии к его переводу "Риг Веды", что этот сборник арийских гимнов "займет и навсегда сохранит свое положение древнейшей книги в библиотеке человечества", и если мы не признаем строгость его подсчетов его даты в веках до нашей эры, все же мы должны признать, что он показывает основания для отнесения его состава к очень древнему периоду, где он доказывает, что сравнительно высокая варварская культура уже существовала. Лингвистический аргумент в пользу отдаленно древнего общего происхождения индоевропейских народов, в некоторой степени в отношении их телесного происхождения, и в большей степени в отношении их цивилизации, стремится к тому же результату. Так же обстоит дело и с Египтом. Исчисления египетских династий в тысячелетиях, какими бы спорными в деталях они ни были, основаны на фактах, которые, во всяком случае, позволяют принять длинную хронологию. Если не идти дальше идентификации двух или трех египетских имен, упоминаемых в библейской и классической истории, то создается сильное впечатление далекой древности. Таковы имена Шишанка; линии Псаммитиха, чьи обелиски можно увидеть в Риме; Тирхака, царя Эфиопии, гроб кормилицы которого находится во Флорентийском музее; города Рамсеса, явно связанного с той великой линией Рамессидов, которую египтологи называют 19-й династией. Здесь, еще до возникновения классической культуры, культура Египта достигла кульминации, а за этим временем скрывается несколько менее продвинутой эпохи царей пирамид, а за ней - неопределенный промежуток времени, который потребовался такой цивилизации для своего развития. И хотя ни одна часть Ветхого Завета не может удовлетворительно доказать древность своей композиции, приближающуюся к древности самых ранних египетских иероглифических надписей, все критики должны признать, что старшие из исторических книг дают, с одной стороны, современные документы, свидетельствующие о значительной культуре в семитском мире в дату, которая по сравнению с классической историей является древней; с другой стороны, они дают свидетельства в виде хроники, уносящей на много веков назад записи о несколько продвинутой варварской цивилизации. Теперь, если теория развития должна объяснить подобные явления, ее хронологическое требование должно быть немалым, и тем более, если признать, что на низших ступенях культуры прогресс будет крайне медленным по сравнению с тем, что показывает опыт уже далеко продвинувшихся народов. В этих условиях, когда первое появление средней цивилизации отбрасывается в далекую древность, а медленное развитие должно выполнить свою тяжелую задачу в еще более отдаленные века, доисторическая археология с радостью берется за решение этой проблемы. И действительно, отнюдь не удрученный обширностью периода, требуемого по самым скромным подсчетам, доисторический археолог проявляет даже слишком большую склонность упиваться расчетами в тысячи лет, как финансист упивается подсчетами в тысячи фунтов, в вольной и, может быть, несколько безрассудной манере.

Доисторическая археология в полной мере учитывает факты, которые могут свидетельствовать о деградации культуры. Таковы колоссальные человеческие фигуры из

тесаного камня на острове Пасхи, которые, возможно, были созданы предками ныне живущих островитян, чьи нынешние ресурсы, однако, совершенно недостаточны для выполнения таких гигантских работ.^[36] Гораздо более важным является случай с бывшими жителями долины Миссисипи. В районах, где в наше время проживают племена, известные как дикари, раньше обитала раса, которую этнологи называют строителями курганов, из-за удивительных размеров их курганов и ограждений, среди которых есть одна группа, занимающая площадь в четыре квадратных мили. Регулярность квадратов и кругов, а также повторение схожих по размерам ограждений вызывают интересные вопросы о методах, с помощью которых они были спланированы. Чтобы построить такие сооружения, строители курганов должны были быть многочисленным населением, живущим в основном за счет сельского хозяйства, и действительно, следы их древней обработки земли можно найти до сих пор. Однако в промышленном искусстве они не приблизились к уровню Мексики. Например, использование ими самородной меди, выкованной для изготовления режущих инструментов, схоже с тем, как это делают некоторые дикие племена, живущие дальше на севере. В целом, судя по их земляным сооружениям, полям, керамике, каменным орудиям и другим останкам, они, похоже, принадлежали к тем высоко диким или варварским племенам южных штатов, типичными представителями которых можно считать криков и чероков, описанных Бартрамом.^[37] Если какое-либо из диких бродячих охотничьих племен, живущих сейчас рядом с огромными земляными сооружениями строителей курганов, является потомком этой несколько продвинутой расы, то произошла очень значительная деградация. Вопрос остается открытым. Объяснение следов обработки почвы в данном случае может быть таким же, как объяснение остатков старых земледельческих террас на Борнео - работой китайских колонистов, потомки которых в большинстве своем влились в массу населения и следуют местным привычкам.^[38] С другой стороны, свидетельства местности могут вводить в заблуждение относительно расы. Путешественник в Гренландии, натолкнувшись на разрушенные каменные здания в Какортоке, не станет справедливо утверждать, что эскимосы - выродившиеся потомки предков, способных на такую архитектуру, ведь на самом деле это остатки церкви и баптистерия, построенных древними скандинавскими поселенцами.^[39] В целом примечательно, как мало благоприятных свидетельств вырождения было обнаружено археологией. Ее негативные свидетельства говорят о другом. В качестве примера можно привести аргумент сэра Джона Лаббока против идеи о том, что племена, ныне не знающие металлургии и гончарного дела, ранее владели этими искусствами, но с тех пор утратили их. Мы можем также утверждать, что ни в одной стране, населенной дикарями, не знающими металлургии, никогда не было найдено оружия или инструментов из металла". Еще более убедительным аргументом является керамика. Керамику нелегко уничтожить; когда она известна, ее всегда много, и она обладает двумя качествами, а именно: ее легко разбить и в то же время трудно уничтожить, что делает ее очень ценной с точки зрения археологии. Кроме того, в большинстве случаев он связан с захоронениями. Поэтому очень важным фактом является то, что ни в Австралии, ни в Новой Зеландии, ни на Полинезийских островах не было найдено ни одного фрагмента керамики.^[40] О том, насколько иное положение вещей могла бы предложить нам популярная теория вырождения, говорят саркастические фразы сэра Чарльза Лайелла в его "Древности человека". Если бы первоначальный состав человечества, утверждает он, был действительно наделен высшими интеллектуальными способностями и вдохновенным знанием, обладая при этом той же импровизационной природой, что и их потомки, какой крайней точки прогресса они бы достигли. Вместо грубейших гончарных изделий или кремневых орудий, настолько неправильных по форме, что непрактичный глаз может усомниться в том, что в них есть безошибочные доказательства замысла, мы должны были бы сейчас находить скульптурные формы, превосходящие по красоте шедевры Фидия или Праксителя"; линии

проложенных железных дорог или электрических телеграфов, из которых лучшие инженеры нашего времени могли бы почерпнуть бесценные подсказки; астрономические инструменты и микроскопы более совершенной конструкции, чем все известные в Европе, и другие свидетельства совершенства искусств и наук, подобных которым девятнадцатый век еще не видел. Еще более далекими были бы триумфы изобретательского гения, когда образовались более поздние отложения, которые сейчас относят к эпохам бронзы и железа. Напрасно мы напрягаем воображение, пытаюсь угадать возможное применение и значение таких реликвий - возможно, машины для навигации по воздуху или исследования океанских глубин, или для вычисления арифметических задач, не подвластных желаниям или даже представлениям живущих математиков.^[41]

Главный ключ к исследованию первобытного состояния человека находится в руках доисторической археологии. Этот ключ - свидетельства каменного века, доказывающие, что люди далекой древности находились в состоянии дикости. С тех пор как долгое время откладывалось признание открытий М. Буше де Пертеса (1841 г. и далее), обнаружившего кремневые орудия в дрифтовых галечниках долины Соммы, на обширной европейской территории стали накапливаться свидетельства того, что более грубый каменный век, представленный орудиями палеолитического или дрифтового типа, преобладал среди диких племен четвертичного периода, современников мамонта и шерстистого носорога, в эпохи, для которых геология утверждает древность, гораздо более отдаленную, чем история может обосновать для человеческой расы. Мистер Джон Фрере уже писал в 1797 году о кремневых орудиях, обнаруженных в Хоксне в Саффолке. "Ситуация, в которой было найдено это оружие, может склонить нас к тому, чтобы отнести его к очень отдаленному периоду действительно, даже за пределами нынешнего мира".^[42] Огромный промежуток времени, через который история Лондона представляет историю человеческой цивилизации, является, на мой взгляд, одним из самых наводящих фактов, раскрытых археологией. Там антиквар, раскопав всего несколько ярдов в глубину, может спуститься от обломков, представляющих нашу современную жизнь, к реликвиям искусства и науки Средневековья, к признакам норманнских, саксонских, романо-британских времен, к следам высшего каменного века. А по пути из Темпл-Бара на Северный вокзал он проходит недалеко от того места ("напротив церкви Черной Мэри у Грейс-инн-лейн"), где полтора века назад мистер Кониерс нашел орудие из черного кремня вместе со скелетом слона - реликвии лондонского мамонта и лондонского дикаря.^[43] В гравийных отложениях Европы, латеритах Индии и других более поверхностных местах, где найдены реликвии палеолита, о состоянии человека главным образом свидетельствует крайняя грубость его каменных орудий и отсутствие даже краевой шлифовки. Естественный вывод о том, что это свидетельствует о низком состоянии дикарей, подтверждается в пещерах Центральной Франции. Там раса людей, оставившая действительно художественные портреты себя и оленей и мамонтов, среди которых они жили, похоже, как можно судить по остаткам их оружия, орудий труда и т. д., вела жизнь, отчасти похожую на жизнь эскимосов, но более низкую из-за отсутствия одомашненных животных. Районы, где найдены орудия грубого первобытного дрифтского типа, ограничены по площади. Именно к более поздним по времени и более продвинутому в развитии эпохам относится неолит или период полированного камня, когда изготовление каменных орудий было значительно усовершенствовано, а шлифовка и полировка вообще были введены. В течение долгого периода преобладания такого положения вещей человек, по-видимому, распространился почти по всей обитаемой земле. Изучение каждого района мира практически установило универсальное правило, согласно которому каменный век (кость или раковина изредка заменяли камень) повсеместно лежит в основе металлического века. Даже районы, прославившиеся в истории как очаги древней цивилизации, как и другие регионы, демонстрируют следы еще более архаичного каменного века. Малая Азия, Египет,

Палестина, Индия, Китай - все эти регионы содержат свидетельства в виде реальных образцов, исторических упоминаний и выживших экземпляров, которые демонстрируют былую распространенность условий жизни общества, имеющих аналоги среди современных диких племен.^[44] Герцог Аргайлл в своей работе "Первобытный человек", признавая, что орудия Дрифта были ледяными топориками и грубыми ножами низких племен людей, населявших Европу в конце ледникового периода, На основании этого он делает вывод, "что на основании этих орудий можно с такой же уверенностью судить о состоянии человека в то время в странах его первобытного дома, как в наши дни на основании привычек и искусства эскимосов можно судить о состоянии цивилизации в Лондоне или Париже".^[(45)] Прогресс археологии в течение многих лет, однако, постоянно уменьшал почву, на которой мог бы устоять подобный аргумент, и теперь он почти полностью вытеснен с поля боя. Где сейчас можно найти район земли, который можно назвать "первобытным домом" человека и который бы не свидетельствовал грубыми каменными орудиями, зарытыми в почву, о диком состоянии его прежних обитателей? Вряд ли найдется хоть одна известная провинция мира, о которой мы не могли бы с уверенностью сказать, что здесь когда-то жили дикари, и если в таком случае этнолог утверждает, что эти дикари были потомками или преемниками цивилизованного народа, бремя доказательств ложится на него. Опять же, бронзовый и железный века в значительной степени принадлежат истории, но их связь с каменным веком доказывает правильность суждений Лукреция, когда он, привязывая опыт настоящего к памяти и умозаключениям из прошлого, выдвинул то, что сегодня является догматом археологии, - последовательность каменного, бронзового и железного веков:

'Arma antiqua manus ungues dentesque fuerunt,

Et lapides et item silvarum fragmina rami

Posterius ferri vis est ærisque reperta,

Et prior æris erat quam ferri cognitus usus."^[46]

В различных темах доисторической археологии сила и слитность ее свидетельств о развитии культуры непреодолимы. Реликвии, обнаруженные в галечниках, пещерах, раковинных курганах, террамарах, озерных жилищах, земляных сооружениях, результаты исследования поверхностного слоя почвы во многих странах, сравнение геологических свидетельств, исторических документов, современной жизни дикарей подтверждают и объясняют друг друга. Мегалитические сооружения, менгиры, кромлехи, дольмены и т. п., известные только в Англии, Франции, Алжире как дело рук расы таинственного прошлого, сохранились как объекты современного строительства и признанного назначения среди более грубых коренных племен Индии. Ряд древних озерных поселений, которые, должно быть, представляют столько веков последовательного заселения берегов швейцарских озер, имеют своих выживших представителей среди грубых племен Ост-Индии, Африки и Южной Америки. Дикари, живущие в отдаленных районах, до сих пор строят курганы из раковин, подобные тем, что были в далекой скандинавской древности. Курганы, которые до сих пор можно увидеть в цивилизованных странах, служат одновременно и музеями ранней культуры, и доказательствами ее дикарского или варварского типа. Достаточно, не углубляясь в темы, подробно рассмотренные в современных специальных работах, заявить об общей поддержке теории развития культуры доисторической археологией. Именно с истинным пониманием значения этой науки один из ее основателей, почтенный профессор

Свен Нильссон, заявил в 1843 году в "Введении к "Первобытным жителям Скандинавии"" (), что мы "не в состоянии правильно понять значение древностей какой-либо отдельной страны, не осознавая в то же время ясно, что они представляют собой фрагменты прогрессивной серии цивилизации, и что человеческая раса всегда неуклонно продвигалась и продолжает продвигаться по пути цивилизации".^[(47)]

Исследование происхождения и раннего развития материальных искусств, если судить по сравнению различных стадий, на которых они существуют, приводит к соответствующему результату. Чтобы не рассматривать этот аргумент во всем его многообразии, несколько характерных деталей могут показать его общий характер. Среди различных стадий развития искусства лишь меньшинство показывает при простом осмотре, находятся ли они на линии прогресса или упадка. Большинство таких фактов можно сравнить с индейским каноэ, у которого одинаково расположены нос и корма, так что, глядя на него, невозможно определить, в какую сторону он направляется. Но есть и такие, которые, подобно нашим собственным лодкам, четко указывают на направление их реального курса. Такие факты являются указателями в изучении цивилизации, и их следует искать в каждой отрасли исследования. Хороший пример таких фактов-указателей привел мистер Уоллес. На острове Целебес, где бамбуковые дома склонны к наклону из-за преобладающего западного ветра, туземцы обнаружили, что если они закрепят несколько кривых бревен по бокам дома, то он не упадет. Они выбирают, соответственно, самые кривые, какие только могут найти, но не знают, в чем смысл этой затеи, и не догадываются, что прямые столбы, закрепленные наклонно, дадут такой же эффект для придания конструкции жесткости.^[48] На самом деле они прошли половину пути к изобретению того, что строители называют "распоркой", но остановились коротком пути. Теперь один только вид такого дома покажет, что этот план - не пережиток высшей архитектуры, а половинчатое изобретение. Это факт в ряду прогресса, но не упадка. Я уже упоминал в другом месте ряд подобных случаев; так, приспособление шнура к огненной дрели, очевидно, является усовершенствованием более простого инструмента, вращаемого вручну, а использование веретена для изготовления нити - усовершенствованием более неуклюжего искусства ручного скручивания;^[49] но перевернуть это положение и предположить, что ручная дрель вошла в обиход благодаря отказу от использования шнура в шнуровой дрели или что люди, знавшие, как использовать веретено, отказались от него и мучительно крутили нить вручну, - абсурд. Опять же, появление какого-либо искусства в определенной местности, где его трудно объяснить как заимствованное из других мест, и особенно если оно касается какого-то особого местного продукта, является доказательством того, что оно является местным изобретением. Так, кто может претендовать на изобретение гамака или еще более замечательное открытие извлечения полезной маниоки из ядовитого маниока, как не уроженцы южноамериканских и вест-индских районов, к которым относятся эти вещи? Как изолированное обладание каким-либо искусством доказывает его изобретение там, где оно обнаружено, так и отсутствие искусства доказывает, что его никогда не было. Если кто-то считает, что у предков жителей Восточной Африки были лампа и гончарный круг, а североамериканские индейцы когда-то владели искусством варить пиво из кукурузы, как мексиканцы, но эти искусства были утрачены, пусть докажет причину такого мнения. Мне, пожалуй, нет нужды заходить так далеко, как один мой легкомысленный друг-этнолог, который утверждает, что существование диких племен, не целующих своих женщин, является доказательством первобытного варварства, ибо, по его словам, если бы они когда-либо знали эту практику, то не могли бы ее забыть. Наконец, и это главное, поскольку опыт показывает нам, что искусства цивилизованной жизни развиваются через последовательные стадии совершенствования, мы можем предположить, что раннее развитие даже дикарских искусств происходило аналогичным образом, и, таким образом, обнаружив различные

стадии искусства среди низших рас, мы можем расположить эти стадии в ряд, вероятно, представляющий их фактическую последовательность в истории. Если какое-либо искусство может быть прослежено среди диких племен до зачаточного состояния, когда его изобретение не кажется выходящим за рамки их интеллектуального состояния, и особенно если оно может быть произведено путем подражания природе или следуя ее прямым внушениям, есть все основания полагать, что само происхождение искусства было достигнуто.

Профессор Нильссон, обращая внимание на поразительное сходство орудий охоты и рыбной ловли низших рас человечества, считает, что они были придуманы инстинктивно, в силу некой природной необходимости. В качестве примера он берет лук и стрелы.^[50] Этот пример кажется неудачным, если учесть, что предполагаемый инстинкт изготовления лука и стрел отсутствует у туземцев Тасмании, которым он был бы очень полезен, а австралийцы не имеют ни одного лука собственного изобретения. Даже в пределах папуасского региона лук, столь распространенный в Новой Гвинее, отсутствует, или почти отсутствует, в Новой Каледонии. Мне кажется, что доктор Клемм в своей диссертации об орудиях труда и оружии и полковник Лейн Фокс в своих лекциях о первобытной войне придерживаются более поучительной линии, прослеживая раннее развитие искусств не на основе слепого инстинкта, а на основе отбора, подражания, постепенной адаптации и совершенствования предметов и действий, которые ставит перед ним природа, наставница первобытного человека. Так, Клемм прослеживает этапы, на которых, как представляется, происходил прогресс от грубой палки до готового копья или дубины, от природного камня с острыми или округлыми краями до художественно оформленного кельта, наконечника копья или молота.^[51] Лейн Фокс прослеживает связь между различными видами оружия, указывая на то, как однажды достигнутая форма повторяется в различных размерах, как наконечник копья и острие стрелы; как в грубых условиях искусства один и тот же инструмент служит разным целям, как, например, фуэгийцы используют наконечники стрел также для ножей, а кафиры вырезают ассагаями, пока для специальных целей не будут приняты отдельные формы; И как в истории ударных, режущих и колющих инструментов, используемых человечеством, можно проследить преемственность, которая указывает на постепенное прогрессивное развитие от самых грубых начал до самых передовых усовершенствований современного мастерства. Чтобы показать, насколько раннее развитие воинственных искусств могло быть обусловлено подражательной способностью человека, он указывает на аналогии в методах ведения войны среди животных и людей, классифицируя в качестве оборонительных средств шкуры, цельные пластины, соединенные пластины, чешую; в качестве наступательного оружия - колющие, поражающие, зубчатые, отравленные виды и т. д.; а под главой стратегий - бегство, укрытие, вожди, аванпосты, боевые клич и т. д.^{[[52]]}

Производство каменных орудий теперь почти полностью изучено археологами. Процессы, используемые современными дикарями, были замечены и имитированы. Сэр Джон Эванс, например, с помощью ударов галькой, давления куском оленьего рога, пиления кремневой чешуей, сверления палкой и песком, шлифования на каменной поверхности, сумел воспроизвести все, кроме самых тонких видов каменных орудий.^[53] На основе глубоких знаний мы теперь можем в значительной степени отнести замечательное сходство каменных скребков, чешуйчатых ножей, топоришков, наконечников копий и стрел и т.д., найденных в отдаленные времена и в отдаленных регионах, к сходству природных моделей, материалов и требований, которые относятся к жизни дикарей. История каменного века, как видно, была развитием. Начиная с естественного острого камня, переход к грубейшим искусственным каменным орудиям происходит незаметно постепенно, и далее от этой грубой стадии можно проследить много независимого прогресса в различных направлениях, пока, наконец,

изготовление не достигает восхитительного художественного совершенства, к тому времени, когда введение металла вытесняет его. Так же и с другими орудиями труда и тканями, этапы развития которых известны на протяжении всего пути от самой грубой природы до полного искусства. Дубину можно проследить от грубейшей природной дубины до оружия законченной формы и резьбы. В музеях можно увидеть камешки, которые держали в руке, чтобы бить ими, и каменные режущие инструменты, обточенные или оставленные гладкими с одного конца, чтобы их можно было держать в руке, что намекает на то, что важное искусство закрепления инструментов в рукоятках было результатом изобретения, а не инстинкта. Каменная секира, используемая в качестве оружия, переходит в боевой топор. Копье, заостренная палка или шест, закаляется в огне, а дальнейшее усовершенствование заключается в закреплении острия из рога, кости или обтесанного камня. Камни бросают вручную, а затем с помощью пращи - приспособления, широко, но не повсеместно известного среди дикарских племен. От первого до последнего в истории войны копье или копье воспринимается как метательное оружие. Его использование в качестве снаряда, несомненно, началось так же рано, но вряд ли оно сохранилось до наших дней в цивилизации. В таком виде его чаще всего бросают свободной рукой, но прача для этой цели известна в различных дикарских племенах. Короткий шнур с ушком, используемый на Новых Гебридах и названный капитаном Куком "бекетом", и инструмент, похожий на кнут, замеченный в Новой Зеландии, применяются для метания копья. Но более привычным инструментом является деревянная рукоятка длиной в фут или два. Такое копье известно в северных районах Северной Америки, среди некоторых племен Южной Америки и среди австралийцев. Последние, как утверждают, не могли изобрести его в своем нынешнем состоянии варварства. Но самое примечательное в этом вопросе то, что копьеметалка относится именно к дикости, а не к цивилизации. Среди высших народов ближайшим приближением к нему, по-видимому, был классический *amentum* - ремешок, прикрепленный к середине древка копья, чтобы метать его. Самым высоким народом, который, как известно, использовал собственно копьеметалку, были народы Мексики и Центральной Америки. За его существование среди них свидетельствуют изображения в мифологических картинах, мексиканское название "атлатль" и прекрасный художественный образец в музее Кристи; но мы не слышим о его практическом использовании после испанского завоевания. На самом деле история этого инструмента абсолютно противоречит теории деградации, представляя собой изобретение, принадлежащее низшей цивилизации и едва ли способное выжить за ее пределами. Почти то же самое можно сказать и о дудочке, которая в качестве серьезного оружия едва ли поднимается выше грубых племен Ост-Индии и Южной Америки, хотя и используется в спорте на более высоких уровнях. Австралийский бумеранг утверждают, что он произошел от некой гипотетической высокой культуры, в то время как переходные этапы, через которые он связан с дубинкой, можно наблюдать в его собственной стране, в то время как ни одна цивилизованная раса не обладает этим оружием.

Использование пружинных ловушек из сучьев, переключателей для подбрасывания небольших снарядов и замечательных дротиков с Пелевских островов, которые сгибаются и летят на собственной пружине, указывает на изобретения, которые могли привести к появлению лука, а стрела - это миниатюрная форма копья. Практика отравления стрел, подобно укусам и змеиным клыкам, - это не цивилизованный прием, а характерная черта низшей жизни, от которой обычно отказываются даже на стадии варварства. Искусство наркотизировать рыбу, о котором помнит, но не одобряет высокая цивилизация, принадлежит многим дикарским племенам, которые могут легко обнаружить его в любом лесном водоеме, куда попало подходящее растение. Искусство ставить заграждения, чтобы ловить рыбу во время прилива, столь распространенное среди низших рас, - простое приспособление для помощи природе, которое вполне может прийти в голову дикарю, у

которого острый голод не является союзником тупого ума. Так же обстоит дело и с другими искусствами. Изготовление огня, приготовление пищи, гончарное дело, текстильное искусство - все это можно проследить по линиям постепенного совершенствования.^[54] Музыка начинается с погремушки и барабана, которые так или иначе занимают свое место из конца в конец цивилизации, в то время как трубы и струнные инструменты представляют собой продвинутое музыкальное искусство, которое все еще развивается. То же самое касается архитектуры и сельского хозяйства. Какими бы сложными, продуманными и обоснованными ни были верхние стадии этих искусств, следует помнить, что их нижние стадии начинаются с простого прямого подражания природе, копирования укрытий, которые предоставляет природа, и размножения растений, которое осуществляет природа. Не перечисляя с той же целью остальные отрасли жизни дикарей, можно в целом сказать, что их факты скорее сопротивляются, чем требуют теории деградации от более высокой культуры. Они согласуются с тем же взглядом на развитие, который, как мы знаем по опыту, объясняет происхождение и прогресс искусств среди нас, а часто и требуют его.

В различных областях проблемы, которая в дальнейшем будет занимать наше внимание - определение соотношения умственного состояния дикарей и цивилизованных людей, - отличным руководством и защитой будет держать перед нашим мысленным взором теорию развития материальных искусств. Во всех проявлениях человеческого интеллекта факты будут располагаться на своих местах по одним и тем же общим линиям эволюции. Представление об интеллектуальном состоянии дикарей как о результате упадка предыдущих высоких знаний, кажется, имеет так же мало доказательств в свою пользу, как и то, что каменные кельты являются вырожденными преемниками шеффилдских топоров или глиняные могильные курганы - деградировавшими копиями египетских пирамид. Изучение жизни дикарей и цивилизованных людей позволяет нам проследить в ранней истории человеческого интеллекта не дары трансцендентной мудрости, а грубый пронизательный смысл, подхватывающий факты обычной жизни и формирующий на их основе схемы примитивной философии. Изучая такие темы, как язык, мифология, обычаи, религия, можно снова и снова убеждаться, что мнение дикарей находится в более или менее зачаточном состоянии, в то время как цивилизованный разум все еще несет в себе остатки, ни малые, ни незначительные, прошлого состояния, от которого дикари представляют собой наименьший, а цивилизованные люди - наибольший прогресс. На всем протяжении истории человеческой мысли и привычек, хотя цивилизация вынуждена бороться не только с выживанием на более низких уровнях, но и с вырождением в своих собственных границах, она все же оказывается способной преодолеть и то и другое и идти своим собственным путем. История в своей области и этнография в более широком диапазоне показывают, что институты, способные лучше всего удерживать свои позиции в мире, постепенно вытесняют менее подходящие, и этот непрекращающийся конфликт определяет общий итоговый курс культуры. Я рискну в мифической манере изложить, как в моем воображении противопоставляются прогресс, аберрация и регресс в общем ходе культуры. Мы можем представить себе, что смотрим на Цивилизацию, как она в личной фигуре пересекает мир; мы видим, как она задерживается или отдыхает на пути, и часто отклоняется на тропинки, которые возвращают ее к тому месту, где она уже давно прошла; но, прямым или извилистым, ее путь лежит вперед, и если время от времени она пытается сделать несколько шагов назад, ее походка вскоре превращается в беспомощное спотыкание. Это не в ее характере, ее ноги не созданы для того, чтобы делать неуверенные шаги за спиной, ибо и в своем взгляде вперед, и в своей походке она действительно похожа на человека.

ГЛАВА III. ВЫЖИВАНИЕ В КУЛЬТУРЕ.

Выживание и суеверия - Детские игры - Азартные игры - Традиционные поговорки - Детские стихи - Пословицы - Загадки - Значение и выживание в обычаях: чихание - формула, обряд основания - самопожертвование, предрассудки против спасения утопающего.

Когда обычай, искусство или мнение зарождаются в мире, то в течение долгого времени мешающие влияния могут оказывать на них столь незначительное влияние, что они сохраняются из поколения в поколение, как ручей, однажды устоявшийся в своем русле, течет веками. Это просто постоянство культуры; и особенное удивление вызывает то, что перемены и революции в человеческих делах должны были оставить так много самых слабых ее ручейков, чтобы течь так долго. On the Tatar steppes, six hundred years ago, it was an offence to tread on the threshold or touch the ropes in entering a tent, and so it appears to be still.^[55] Eighteen centuries ago Ovid mentions the vulgar Roman objection to marriages in May, which he not unreasonably explains by the occurrence in that month of the funeral rites of the Lemuralia:—

"Nec viduæ tædis eadem nec virginis apta

Tempora. Quæ nupsit, non diuturna fuit.

Нас quoque de causa, si te proverbia tangunt,

Mense malas Maio nubere volgus ait.^{'([56])}

Поговорка о том, что браки в мае несчастливы, дожила до наших дней в Англии. Это яркий пример того, как идея, смысл которой исчез на протяжении веков, может продолжать существовать просто потому, что она существовала.

Подобных случаев, ставших, так сказать, вехами в развитии культуры, можно привести тысячи. Когда в процессе времени происходят общие изменения в состоянии народа, обычно, несмотря на это, можно обнаружить многое, что явно не имело своего происхождения в новом положении вещей, а просто сохранилось в нем. На основании этих свидетельств становится возможным заявить, что цивилизация народа, среди которого они наблюдаются, должна была произойти от более раннего состояния, в котором можно найти надлежащую родину и значение этих вещей; таким образом, коллекции таких фактов должны работать как рудники исторического знания. При работе с такими материалами главным ориентиром является опыт того, что происходит на самом деле, и прямая история должна научить нас, прежде всего, тому, как старые привычки сохраняют свои позиции в условиях новой культуры, которая, конечно, никогда бы их не привнесла, но, напротив, настойчиво пытается их вытеснить. Что представляет собой эта прямая информация, можно показать на одном примере. Даяки Борнео не привыкли рубить дерево, как это делаем мы, делая V-образные надрезы. Поэтому, когда белый человек вторгся к ним с этой и другими новинками, они выразили свое отвращение к новшеству, наложив штраф на любого из своих людей, кто будет пойман за рубкой на европейский манер; однако туземные дровосеки настолько хорошо знали, что план белого человека был улучшением их собственного, что они использовали его тайком, когда могли доверять друг другу и не рассказывать.^[57] Этому рассказу двадцать лет, и вполне вероятно, что иностранное рубило уже перестало быть преступлением против консерватизма даяков, но его запрет - яркий пример выживания авторитета предков в условиях здравого смысла. Подобные действия обычно, и не без оснований, называют суеверием; и действительно, такое название можно дать значительной части сохранившихся верований, например, тем, которые можно собрать сотнями из книг по

фольклору и оккультным наукам. Но термин "суеверие" теперь подразумевает упрек, и хотя этот упрек часто может быть заслуженно брошен фрагментам мертвой низшей культуры, встроенной в живую высшую культуру, во многих случаях он будет суровым и даже неправдивым. Для целей этнографа, во всяком случае, желательно ввести такой термин, как "выживание", просто для обозначения исторического факта, который слово "суеверие" теперь не в состоянии выразить. Более того, к частичному выживанию следует отнести массу случаев, когда сохраняется достаточно старых привычек, чтобы их происхождение можно было распознать, хотя в новой форме они были настолько адаптированы к новым обстоятельствам, что все еще сохраняют свое место по собственным достоинствам.

Таким образом, вряд ли разумно называть детские игры современной Европы суевериями, хотя многие из них сохранились, и притом замечательные. Если рассматривать игры детей и взрослых людей с точки зрения этнологических уроков, которые можно извлечь из них, то одно из первых, что бросается в глаза, - это то, что многие из них являются лишь спортивной имитацией серьезных жизненных дел. Как дети в цивилизованные времена играют в обед, водят лошадей и ходят в церковь, так и главным развлечением детей дикарей является имитация занятий, которыми они будут заниматься всерьез несколько лет спустя, и таким образом их игры на самом деле являются их уроками. Дети эскимосов занимаются тем, что стреляют из крошечного лука и стрел по меткам и строят маленькие снежные хижины, которые они освещают обрывками фитиля, выпрошенными у матерей.^[58] Миниатюрные бумеранги и копья входят в число игрушек австралийских детей; и даже если отцы поддерживают в качестве признанного средства заполучить себе жен практику их насильственного увода, игра в такой сабинский брак была замечена как одна из регулярных игр маленьких туземных мальчиков и девочек.^[59] В мире довольно часто случается, что игра переживает серьезную практику, которой она подражает. Лук и стрелы - яркий тому пример. Древний и широко распространенный в культуре дикарей, этот инструмент мы прослеживаем через варварскую и классическую жизнь и далее до высокого уровня средневековья. Но сейчас, когда мы смотрим на собрание лучников или идем по сельским дорожкам в сезон, когда игрушечные луки и стрелы "в моде" среди детей, мы видим, как древнее оружие, которое среди нескольких диких племен все еще сохраняет свое смертоносное место на охоте и в битве, сводится к простому спортивному выживанию. Арбалет, сравнительно позднее и местное усовершенствование длинноствольного лука, еще больше исчез из практического использования; но как игрушка он находится на полном европейском вооружении, и, вероятно, так и останется. По древности и широкому распространению в мире, через дикарей до классических и средневековых времен, праща стоит в одном ряду с луком и стрелами. Но в средние века она вышла из употребления как практическое оружие, и напрасно поэт XV века восхваляет искусство владения пращей среди упражнений хорошего солдата:...

"Используй каменные литья, slingи или хонды:

Он падает, если другого выстрела нет,

Мужчины, закаленные в сталь, не могут устоять,

Многочисленные и могучие камни;

А камни, в сущности, есть везде,

And slynges are not noyous for to beare."^[60]

Возможно, столь же серьезное применение пращи, какое можно отметить сейчас за пределами цивилизации, встречается у пастухов Испанской Америки, которые так ловко орудуют пращой, что, как говорят, могут ударить зверя по любому рогу и повернуть его в любую сторону. Но особенно активно используют старое грубое оружие мальчишки, которые здесь снова являются представителями далекой древней культуры.

Как игры сохраняют запись первобытных воинственных искусств, так они воспроизводят, в виде спорта и детских уроков, ранние этапы истории детских племен человечества. Английские дети, восхищающиеся имитацией криков животных и т. д., и новозеландцы, играющие в свою любимую игру, имитируя в хоре шипение пилы, щелканье клещей, грохот мушкета и других инструментов, издающих свои звуки, одинаково демонстрируют в своем истоке имитационный элемент, столь важный для формирования языка.^[61] Когда мы рассматриваем раннее развитие искусства счета и видим свидетельства того, что племя за племенем получало цифры на примитивной стадии счета на пальцах, мы находим определенный этнографический интерес в играх, обучающих этой самой ранней нумерации. Новозеландская игра "ти" описывается как игра, в которую играют, считая на пальцах: один игрок называет число, а другой должен мгновенно коснуться соответствующего пальца; а в самоанской игре один игрок протягивает столько-то пальцев, а его противник должен мгновенно сделать то же самое или потерять очко.^[62] Это могут быть исконно полинезийские игры, а могут быть и заимствованные наши детские игры. В английских яслях ребенок учится говорить, сколько пальцев показывает няня, и назначенная формула игры звучит так: "Бак, бак, сколько рогов я держу вверх?". Игра, в которой один держит пальцы, а другие держат их в соответствии, упоминается в книге Стратта. Мы можем увидеть маленьких школьников на дорожках, играющих в игру-угадайку, где один садится на спину другого и держит пальцы, а другой должен угадать, сколько их. Интересно отметить широкое распространение и долгое сохранение этих мелочей в истории, когда мы читаем следующий отрывок из Петрония Арбитра, написанный во времена Нерона: "Тримальхион, чтобы не показаться тронутым потерей, поцеловал мальчика и велел ему встать на спину. Без промедления мальчик взобрался на него верхом и ударил его рукой по плечам, смеясь и восклицая *"bissa, bisssa, quot sunt hic?"*^[63] Простые игры со счетом, в которые играют пальцами, не следует путать с игрой на сложение, где каждый игрок выбрасывает руку, и нужно назвать сумму всех показанных пальцев, причем удачно назвавший получает очко; каждый должен назвать сумму до того, как увидит руку своего противника, так что мастерство заключается прежде всего в проницательном угадывании. Эта игра доставляет бесконечное удовольствие Южной Европе, где она известна в итальянском языке как "morra", а во французском - как "mourre", а в Китае она популярна под названием *ts'ai mei*, или "угадай, сколько!". Столь необычная игра вряд ли была бы изобретена дважды в Европе и Азии, а поскольку китайский термин не кажется древним, мы можем считать вероятным, что португальские купцы завезли игру в Китай, как они, несомненно, сделали это в Японии. Древние египтяне, как показывают их скульптуры, играли в пальцевые игры, а у римлян были свои пальцевые игры, "*micare digitis*", в которых мясники играли со своими клиентами на куски мяса. Неясно, были ли это морра или какие-то другие игры.^[64]

Когда шотландские парни, играя в "таппи-туси", берут друг друга за лоб и говорят: "Будешь моим мужчиной?"^[65], они ничего не знают о старом символическом способе получения кабалы, который они сохраняют до наших дней. Деревянная дрель для разжигания огня трением, которую многие грубые или древние расы, как известно, использовали в качестве общего бытового инструмента и которая сохранилась у современных индусов как проверенное временем священное средство для зажигания чистого жертвенного огня, была найдена в Швейцарии в качестве игрушки среди детей, которые разжигали ею огонь в

спорте, как это делали бы эквимосы в серьезном случае.^[66] В Готланде зафиксировано, что древнее жертвоприношение дикого кабана было фактически перенесено в современное время в спортивной имитации, парнями в маскарадной одежде с почерневшими и раскрашенными лицами, в то время как жертву олицетворял мальчик, завернутый в меха и помещенный на сиденье, с пучком заостренных соломинок во рту, чтобы имитировать щетину кабана.^[67] Одна невинная детская забава нашего времени странным образом смешивается с уродливой историей тысячелетней давности. Во Франции играют так: дети становятся в кольцо, один зажигает бумажку и передает ее следующему, говоря: "petit bonhomme vit encore", и так далее по кругу, каждый произносит слова и передает пламя как можно быстрее, потому что тот, в чьих руках погаснет бумажка, должен заплатить неустойку, и тогда объявляется, что "petit bonhomme est mort". Гримм упоминает о подобной игре в Германии, в которую играют с горящей палкой, а Холливелл приводит детский стишок, который произносится вместе с ней, когда в нее играют в Англии:...

"Джек жив и очень здоров,

Если он умрет в твоей руке, ты должен смотреть на себя".

Как известно всем читателям церковной истории, раньше для приверженцев устоявшейся веры было излюбленным предметом споров обвинять еретические секты в том, что они празднуют отвратительные оргии, считая их таинствами своей религии. Язычники рассказывали эти истории иудеям, иудеи - христианам, а сами христиане достигли небывалых высот в искусстве клеветы на религиозных противников, чья нравственная жизнь зачастую на самом деле казалась исключительно чистой. Манихеи были особым клеймом для таких клевет, которые передавались секте, считавшейся их преемниками - пауликам, чье имя вновь появляется на сайте в средние века в связи с катарами. Этим последним, очевидно, на основании выражения в одной из их религиозных формул, было дано название Boni Homines, которое стало признанным термином для альбигойцев. Очевидно, что первые пауликанцы вызвали гнев ортодоксов, возражая против священных изображений и называя тех, кто их почитал, идолопоклонниками; и около 700 г. н. э. Иоанн Осунский, патриарх Армении, написал диатрибу против этой секты, выдвигая обвинения обычного антиманихейского типа, но с особенностью, которая приводит его заявление в настоящую необычную связь. Он заявляет, что они богохульно называют ортодоксов "поклонниками образов", что сами они поклоняются солнцу, что, кроме того, они смешивают пшеничную муку с кровью младенцев и причащаются ею, а "когда они умерщвляют самой ужасной смертью мальчика, первенца своей матери, перебрасываемого из рук в руки среди них по очереди, они почитают того, в чьей руке умирает ребенок, как достигшего первого достоинства секты". Чтобы объяснить соответствие этих зверских подробностей детскому спорту, наиболее вероятным представляется предположение, что игра "Petit Bonhomme" не является воспоминанием о легенде о Boni Homines, а что игра была известна детям восьмого века так же, как и сейчас, и что армянский патриарх просто обвинил пауликанцев в том, что они играют в нее с живыми младенцами.^[68]

Возможно, можно проследить еще одну интересную группу видов спорта как наследие ветви дикарской философии, некогда занимавшей высокое положение, но теперь пришедшей в заслуженный упадок. Азартные игры настолько тесно соотносятся с гадательными искусствами, принадлежащими уже дикарской культуре, что есть смысл применить к нескольким таким играм правило, согласно которому серьезная практика приходит первой, а со временем может свестись к спортивному выживанию. Для современного образованного человека тянуть жребий или подбрасывать монету - это обращение к случайности, то есть к невежеству; это передача решения вопроса механическому процессу, который сам по себе

ничуть не противоестественный и даже не экстраординарный, но просто настолько сложный, что никто не может заранее сказать, что из этого получится. Но мы также знаем, что эта научная доктрина случайности не является доктриной ранней цивилизации, которая имеет мало общего с теорией вероятностей математика, но много общего с такими священными гаданиями, как выбор Матфея по жребию в качестве двенадцатого апостола или, в более позднюю эпоху, обряд моравских братьев по выбору жен для своих молодых людей путем бросания жребия с молитвой. Не на слепую случайность смотрели маори, когда гадали по жребию, чтобы найти вора среди подозрительной компании;^[69] или гвинейские негры, когда шли к жрецу-фетишу, который, перетасовывая свой сверток из маленьких полосок кожи, давал священное предзнаменование.^[70] Толпа с воздетыми руками молится богам, когда герои бросают жребий в шапке Атрейдеса Агамемнона, чтобы узнать, кто пойдет на битву с Гектором и поможет благовоспитанным грекам.^[71] С молитвой к богам и взирая на небо, германский жрец или отец, как рассказывает Тацит, вытянул три жребия из помеченных веточек фруктовых деревьев, разбросанных на чистом белом одеянии, и по их знакам истолковал ответ.^[72] Как в древней Италии оракулы давали ответы по начертанным жребиям,^[73] так и современные индусы решают споры, бросая жребий перед храмом, взывая к богам с криками "Да будет справедливость! Покажите невинного!"^[74]

Нецивилизованный человек считает, что жребий или игральные кости при выпадении подстраиваются под то значение, которое он может придать им, и особенно он склонен полагать, что над прорицателем или азартным игроком стоят духовные существа, которые тасуют жребий или переворачивают кости, чтобы заставить их дать ответ. Этот взгляд прочно занял свое место в средние века, и позже в истории мы все еще видим, что на азартные игры смотрят как на результаты сверхъестественных действий. Общее изменение средневековых и современных представлений в этом отношении хорошо показано в замечательном труде, опубликованном в 1619 году, который, по-видимому, во многом способствовал этим изменениям. Томас Гейтакер, пуританский священник, в своем трактате "О природе и использовании лотов" в целях борьбы с ними приводит следующие возражения против азартных игр: "Лоты можно использовать не иначе как с большим благоговением, потому что распоряжение ими исходит непосредственно от Бога".... "природа лота, который, как утверждается, является делом особого и непосредственного провидения Божьего, священным оракулом, божественным решением или приговором: поэтому легкое использование его является злоупотреблением именем Божиим, а значит, грехом против третьей заповеди". Гатакер, возражая на это, утверждает, что "ожидание результата и события, как при обычных средствах от Бога, является общим для всех действий: ожидание его при немедленной и экстраординарной работе не более законно здесь, чем в других местах, да и вообще является простым суеверием".^[75] Однако потребовалось время, чтобы это мнение стало распространенным в образованном мире. По прошествии сорока лет Джереми Тейлор все еще мог вывести остатки более древнего представления в ходе в целом разумного аргумента в пользу азартных игр, когда в них играют не на деньги, а на прохладу. "Я слышал, - говорит он, - от тех, кто разбирается в подобных вещах, что существуют такие странные шансы, такое продвижение руки с помощью фантазии и маленьких геомантических искусств, такой постоянный выигрыш с одной стороны, такие неоправданные потери с другой, и эти странные случайности производят такие ужасные последствия, что не исключено, что Бог разрешил проводить такие азартные игры дьяволу, который будет распоряжаться ими там, где он может причинить наибольший вред; но без помощи денег он вообще ничего не сможет сделать."^[76] О том, насколько живучи представления о сверхъестественном вмешательстве в азартные игры, сохранившиеся в Европе до наших дней, свидетельствует все еще процветающее искусство азартной магии. Фольклор наших дней продолжает учить, что яйцо в Страстную пятницу нужно нести на удачу

в игре, а поворот стула повернет удачу; тирольцы знают талисман, позволяющий получить от дьявола дар выигрывать в карты и кости; На континенте до сих пор широко продаются книги, в которых рассказывается, как по снам узнать удачные числа для лотереи; а лужицкий крестьянин даже прячет свои лотерейные билеты под алтарной скатертью, чтобы получить благословение во время таинства и таким образом иметь больше шансов на выигрыш".^[77]

Исходя из этого, основной тенденцией человеческого общества за долгий период его существования был переход от дикарского к цивилизованному состоянию. Теперь все должны признать, что большая часть этого утверждения не только истина, но и трюизм. Если обратиться к непосредственной истории, то окажется, что большая ее часть относится не к области спекуляций, а к области позитивного знания. Это просто вопрос хроники, что современная цивилизация является развитием средневековой цивилизации, которая опять же является развитием цивилизации того порядка, который был представлен в Греции, Ассирии или Египте. Таким образом, высшая культура четко прослеживается до того, что можно назвать средней культурой, остается вопрос, может ли эта средняя культура быть прослежена до низшей культуры, то есть до дикости. Утверждать это - значит просто заявить, что тот же вид развития культуры, который происходил внутри нашего круга знаний, происходил и за его пределами, причем на его ход не влияло наличие или отсутствие наших репортеров. Если кто-то считает, что человеческие мысли и действия в первобытные времена развивались по законам, существенно отличным от законов современного мира, он должен доказать это аномальное положение вещей с помощью веских доказательств, в противном случае будет действовать доктрина постоянного принципа, как в астрономии или геологии. То, что тенденция развития культуры была схожей на протяжении всего существования человеческого общества и что мы можем справедливо судить по ее известному историческому ходу о том, каким мог быть ее доисторический ход, - это теория, которая явно имеет право на первенство в качестве фундаментального принципа этнографических исследований.

Гиббон в своей "Римской империи" в нескольких энергичных предложениях излагает свою теорию развития культуры, как от дикости вверх. Если судить по знаниям почти столетия спустя, его высказывания действительно не могут быть бесспорными. В особенности он, кажется, с неуместной уверенностью опирается на традиции архаической грубости, преувеличивает низость дикарской жизни, недооценивает подверженность упадку более грубых искусств, а в своем взгляде на влияние высокой цивилизации на низкую останавливается исключительно на светлой стороне. Но в целом суждения великого историка кажутся настолько близкими к мнению беспристрастного современного студента прогрессистской школы, что я с удовольствием цитирую этот отрывок и беру его в качестве текста для представления теории развития культуры: "Открытия древних и современных мореплавателей и внутренняя история, или традиция, наиболее просвещенных наций, представляют *человека-дикаря* голым как умом, так и телом, лишенным законов, искусств, идей и почти языка. Из этого жалкого состояния, возможно, примитивного и универсального состояния человека, он постепенно поднялся, чтобы повелевать животными, оплодотворять землю, пересекать океан и измерять небеса. Его прогресс в совершенствовании и осуществлении его умственных и телесных способностей был нерегулярным и разнообразным; бесконечно медленным в начале и возрастающим с удвоенной скоростью: века трудоемкого восхождения сменялись моментом стремительного падения; несколько климатических зон земного шара испытывали превратности света и тьмы. Однако опыт

четыре тысяч лет должен расширить наши надежды и уменьшить опасения: мы не можем определить, на какую высоту может подняться человеческий род в своем продвижении к совершенству; но можно с уверенностью предположить, что ни один народ, если только не изменится облик природы, не вернется к своему первоначальному варварству. Улучшение общества можно рассматривать в трех аспектах. 1. Поэт или философ иллюстрирует свой век и страну усилиями *одного* ума; но эти высшие силы разума или фантазии - редкие и спонтанные произведения; и гений Гомера, Цицерона или Ньютона вызвал бы меньше восхищения, если бы их создала воля князя или уроки наставника. 2. Блага закона и политики, торговли и производства, искусств и наук более прочны и постоянны; и *многие* люди могут быть квалифицированы, благодаря образованию и дисциплине, для продвижения интересов общества на своих должностях. Но этот общий порядок - результат мастерства и труда; и сложный механизм может быть разрушен временем или поврежден насилием. 3. К счастью для человечества, более полезные или, по крайней мере, более необходимые искусства могут быть выполнены без высших талантов или национального подчинения; без полномочий *одного* или объединения *многих*. Каждая деревня, каждая семья, каждый человек всегда должны обладать способностями и склонностями, чтобы увековечить использование огня и металлов; разведение и обслуживание домашних животных; методы охоты и рыболовства; зачатки мореплавания; несовершенное выращивание кукурузы или другого питательного зерна; и простую практику механических ремесел. Частный гений и общественная промышленность могут быть истреблены, но эти выносливые растения переживут бурю и пустят вечные корни в самой неблагоприятной почве. Великолепные дни Августа и Траяна были затмлены облаком невежества, варвары разрушили законы и дворцы Рима. Но коса, изобретение или эмблема Сатурна, все еще продолжала ежегодно косить урожай в Италии; и человеческие пиры Лестригонов никогда не возобновлялись на побережье Кампании. С момента первого открытия искусств война, торговля и религиозное рвение распространяли среди дикарей Старого и Нового Света эти неоценимые дары: они последовательно распространялись; они никогда не могут быть утрачены. Поэтому мы можем согласиться с приятным выводом, что каждый век мира увеличивал и продолжает увеличивать реальное богатство, счастье, знания и, возможно, добродетель человеческой расы" ^[(5)].

Эта теория прогресса цивилизации может быть противопоставлена своему сопернику, теории дегенерации, в лихой инвективе графа Жозефа де Местра, написанной в начале XIX века. "Мы постоянно расстаемся, - говорит он, - с банальной гипотезой, что человек постепенно поднимается от варварства к науке и цивилизации. Это - любимая мечта, это - ошибка матери, и, как говорят в нашей школе, это - протопсевды нашего века. Mais si les philosophes de ce malheureux siècle, avec l'horrible perversité que nous leur avons connue, et qui s'obstinent encore malgré les avertissements qu'ils ont reçus, avaient possédé de plus quelques-unes de ces connaissances qui ont dû nécessairement appartenir aux premiers hommes, &c." ^[(6)] Теория дегенерации, которую этот красноречивый антагонист "современных идей" действительно излагает в крайней форме, получила одобрение людей с большим образованием и способностями. Она практически сводится к двум предположениям: во-первых, что история культуры началась с появления на земле получивилизованной расы людей, и, во-вторых, что от этой стадии культура пошла двумя путями - назад, чтобы породить дикарей, и вперед, чтобы породить цивилизованных людей. Идея о том, что первоначальное состояние человека было одним из более или менее высоких уровней культуры, должна занимать определенное место в связи с тем, что она оказывает значительное влияние на общественное мнение. Однако, что касается конкретных доказательств, то, похоже, она не имеет под собой никакой этнологической основы. В самом деле, я не думаю, что на умного студента, склонного к обычной теории дегенерации, можно

воздействовать более сильным контр-убеждением, чем побудить его критически и беспристрастно изучить аргументы сторонников его собственной теории. Следует, однако, помнить, что основания, на которых строилась эта теория, были, как правило, скорее теологическими, чем этнологическими. О прочности занимаемой ею позиции можно судить по теориям двух выдающихся французских писателей XVIII века, которые удивительным образом объединяют веру в вырождение и аргументы в пользу прогрессизма. Де Бросс, вся интеллектуальная натура которого была обращена к теории прогресса, утверждал, что, изучая то, что происходит в настоящее время, "мы можем проследить, как люди поднимаются вверх от дикого состояния, к которому их привели потоп и рассеяние".^[(7)] А Гогет, считая, что существовавшие ранее искусства погибли во время потопа, был, таким образом, свободен разработать на самых основательных прогрессистских принципах свои теории изобретения огня, приготовления пищи, сельского хозяйства, права и так далее среди племен, которые таким образом были низведены до состояния дикости.^[8] В настоящее время нередко происхождение цивилизации рассматривается как вопрос догматического богословия. Мне не раз приходилось слышать с кафедры уверения в том, что теории этнологов, считающих, что человек поднялся из низкого первоначального состояния, являются иллюзорными фантазиями, а истина в том, что человек изначально находился в высоком состоянии, является открытой. Теперь, когда речь идет о библейской критике, следует помнить, что большая часть современных теологов далека от принятия такой догмы. Но при исследовании проблемы ранней цивилизации претензия на то, чтобы обосновать научное мнение на основе откровения, сама по себе вызывает возражения. Я думаю, будет непростительно, если студенты, которые видели в астрономии и геологии печальные результаты попыток основывать науку на религии, допустят подобную попытку в этнологии.

Благодаря долгому опыту развития человеческого общества принцип развития культуры настолько укоренился в нашей философии, что этнологи, какой бы школы они ни были, вряд ли сомневаются в том, что, будь то прогресс или деградация, дикость и цивилизация связаны между собой как низшая и высшая стадии одной формации. Таким образом, на объяснение их взаимосвязи претендуют две основные теории. Что касается первой гипотезы, которая рассматривает дикарскую жизнь как некое представление раннего человеческого состояния, из которого со временем развились более высокие состояния, то следует заметить, что сторонники этой прогрессивной теории склонны оглядываться на еще более низкие первоначальные условия существования человечества. Было справедливо замечено, что доктрина прогрессивного развития современного натуралиста способствовала развитию мышления, в значительной степени соответствующего эпикурейской теории раннего существования человека на земле в состоянии, не слишком далеком от состояния низших животных. С такой точки зрения, жизнь дикаря сама по себе была бы далеко продвинутым состоянием. Если рассматривать развитие культуры как происходящее по одной общей линии, то существующая дикость занимает промежуточное положение между животной и цивилизованной жизнью; если по разным линиям, то дикость и цивилизация могут рассматриваться как, по крайней мере, косвенно связанные через их общее происхождение. Однако используемые здесь метод и доказательства не подходят для обсуждения этой более отдаленной части проблемы цивилизации. Также нет необходимости выяснять, как, согласно этой или любой другой теории, на Земле впервые появилось дикарское состояние. Достаточно того, что тем или иным способом оно действительно появилось; и если эта гипотеза может служить руководством для вывода о раннем состоянии человеческой расы в целом, то аргументация принимает вполне осуществимую форму дискуссии, обращенной скорее к реальным, чем к воображаемым состояниям общества. Вторая гипотеза, которая рассматривает высшую культуру как первоначальную, а дикарское состояние как порожденное ею в результате дегенерации, сразу же разрушает сложный узел

происхождения культуры. Она принимает как данность сверхъестественное вмешательство, как, например, в случае, когда архиепископ Уэтели просто ссылается на чудесное откровение, что состояние выше уровня варварства, которое, по его мнению, было первоначальным состоянием человека.^[9] Можно, однако, заметить, что доктрина первоначальной цивилизации, дарованной человеку божественным вмешательством, отнюдь не обязательно подразумевает мнение, что эта первоначальная цивилизация была на высоком уровне. Ее сторонники вольны выбирать отправную точку культуры выше, на уровне или ниже дикарского состояния, как им покажется наиболее разумным, исходя из имеющихся данных.

Две теории, которые таким образом объясняют отношение дикарей к культурной жизни, можно противопоставить в соответствии с их основным характером, как теория прогресса и теория деградации. При этом, конечно, теория прогрессии признает деградацию, а теория деградации - прогрессию как мощное влияние на развитие культуры. При соответствующих ограничениях принципы обеих теорий соответствуют историческим знаниям, которые показывают нам, с одной стороны, что состояние высших народов было достигнуто путем прогресса из более низкого состояния, и, с другой стороны, что культура, приобретенная путем прогресса, может быть потеряна путем деградации. Если в этом исследовании мы должны были бы закончить в темноте, то, во всяком случае, мы не должны начинать его. История, взятая в качестве нашего проводника в объяснении различных стадий цивилизации, предлагает теорию, основанную на реальном опыте. Это теория развития, в которой и прогресс, и регресс занимают свое признанное место. Но пока история является нашим критерием, прогресс первичен, а деградация вторична; культура должна быть приобретена, прежде чем она может быть потеряна. Более того, чтобы найти баланс между последствиями движения вперед и назад в цивилизации, необходимо помнить, насколько мощно распространение культуры помогает сохранить результаты прогресса от нападков дегенерации. Прогрессивное движение в культуре распространяется и становится независимым от судьбы его создателей. То, что производится в каком-то ограниченном районе, распространяется на все более и более широкую территорию, где процесс эффективного "вытеснения" становится все более и более трудным. Таким образом, даже привычки и изобретения давно вымерших рас могут оставаться общим достоянием выживших наций, а разрушительные действия, которые наносят такой хаос цивилизации отдельных районов, не могут уничтожить цивилизацию всего мира.

Исследование отношения дикости к варварству и получивилизации почти полностью лежит в праисторических или внеисторических областях. Это, конечно, неблагоприятное условие, и с ним нужно откровенно смириться. Прямая история почти ничего не говорит об изменениях в культуре дикарей, за исключением тех случаев, когда они находятся в контакте с иностранной цивилизацией и под ее преобладающим влиянием, а это положение вещей мало подходит для нашей цели. Периодические исследования низших рас, оставленных в изоляции для решения своих собственных судеб, были бы интересным свидетельством для изучающего цивилизацию, если бы их можно было провести; но, к сожалению, это невозможно. Низшим расам, не имеющим документальных свидетельств, слабо сохраняющим традиции и всегда готовым облечь их в форму мифа, редко можно доверять в их рассказах о давно минувших эпохах. История - это устные или письменные записи, которые можно удовлетворительно проследить в контакте с описываемыми событиями; и, пожалуй, ни один рассказ о ходе развития культуры на ее низших стадиях не может удовлетворить этому строгому критерию. В поддержку теории прогресса или теории деградации можно приводить традиции. Эти традиции могут быть частично правдивыми, а частично неправдивыми; но какую бы правду или неправду они ни содержали, так трудно

отделить воспоминания человека о том, что было, от его догадок о том, что могло бы быть, что этнология вряд ли много выиграет от попыток судить о ранних стадиях цивилизации на традиционной основе. Эта проблема занимала философский ум даже в дикой и варварской жизни и решалась с помощью домыслов, выдаваемых за факты, и традиций, которые в значительной степени являются просто реализованными теориями. Китайцы могут со всей серьезностью показать записи своих древних династий и рассказать, как в давние времена их предки жили в пещерах, одевались в листья и ели сырую плоть, пока при таких-то и таких-то правителях их не научили строить хижины, готовить шкуры для одежды и добывать огонь.^[10] Лукреций может описать нам в своих знаменитых строках крупнокостную, выносливую, незаконную, первобытную расу людей, живущую бродячей жизнью диких зверей, которых они побеждали камнями и тяжелыми дубинами, питающуюся ягодами и желудями, не знающую пока ни огня, ни земледелия, ни использования шкур для одежды. От этого состояния эпикурейский поэт прослеживает развитие культуры, начинающееся за пределами, но заканчивающееся внутри диапазона человеческой памяти.^[11] К этому же классу относятся те легенды, которые, начиная с древнего дикарского состояния, описывают его возвышение божественными цивилизаторами: это, что можно назвать теорией сверхъестественной прогрессии, является примером в знакомых культурных традициях Перу и Италии.

Но другие умы, следуя по другому идеальному пути от настоящего к прошлому, видели ранние стадии человеческой жизни в гораздо иной форме. Люди, чьи глаза всегда обращены назад, к мудрости древних, те, кто по общей путанице мыслей приписывает старикам мудрость стариков, те, кто крепко держится за какую-то некогда освященную схему жизни, которую на их глазах вытесняют новые схемы, склонны переносить свои мысли о нынешнем вырождении в далекие века, пока не достигнут периода первобытной славы. Парси оглядываются на счастливое правление царя Йимы, когда люди и скот были бессмертны, когда вода и деревья никогда не иссыкали, а пища была неисчерпаема, когда не было ни холода, ни жары, ни зависти, ни старости.^[12] Буддист оглядывается на век славных парящих существ, у которых не было ни греха, ни секса, ни нужды в пище, до того несчастного часа, когда, отведав вкусных отбросов, образовавшихся на поверхности земли, они впали во зло, и со временем стали деградировать, чтобы есть рис, рожать детей, строить дома, делить имущество и создавать касты. В последующие века летописи сохранили подробности продолжающегося процесса вырождения. Именно царь Чхетия произнес первую ложь, и горожане, услышавшие об этом, не зная, что такое ложь, спрашивали, какая она - белая, черная или голубая. Жизнь мужчин становилась все короче и короче, и именно царь Маха Сагара после короткого правления в 252 000 лет сделал печальное открытие - первый седой волос.^[13]

Признавая несовершенство исторической летописи в отношении низших стадий культуры, мы должны помнить, что она говорит в обе стороны. Нибур, нападая на прогрессистов XVIII века, замечает, что они упускают из виду тот факт, "что нельзя привести ни одного примера, когда бы дикий народ самостоятельно стал цивилизованным".¹⁴ Уэйтли присвоил себе это замечание, которое действительно составляет ядро его известной Лекции о происхождении цивилизации: "Факты - упрямая вещь, - говорит он, - и то, что нельзя привести ни одного достоверного примера дикарей, когда-либо вышедших без посторонней помощи из этого состояния, - это не *теория*, а констатация *факта*, до сих пор никем не опровергнутого". Он использует это как аргумент в поддержку своего общего вывода, что человек не мог самостоятельно подняться из состояния дикаря в состояние цивилизованного человека и что дикари являются вырожденными потомками цивилизованных людей.¹⁵ Но он не задает встречный вопрос, найдем ли мы хоть один зарегистрированный случай, когда

цивилизированный народ самостоятельно впал в состояние дикаря? Любая такая запись, прямая и подтвержденная, представляла бы большой интерес для этнологов, хотя, конечно, она не противоречила бы теории развития, поскольку доказательство потери не опровергает предыдущего приобретения. Но где же найти такую запись? Недосток исторических свидетельств о переходе от дикости к более высокой культуре - это двусторонний факт, который лишь наполовину учитывается в односторонней аргументации архиепископа Уэсли. К счастью, этот недостаток отнюдь не фатален. Хотя история и не может напрямую объяснить существование и положение дикарей, она, по крайней мере, дает свидетельства, которые вплотную касаются этого вопроса. Более того, мы имеем возможность изучать низший этап развития культуры по свидетельствам, которые не могли быть подделаны для поддержки той или иной теории. Старые предания, как бы ни были ненадежны прямые записи событий, содержат самые верные случайные описания нравов и обычаев; археология демонстрирует старые постройки и погребенные реликвии далекого прошлого; филология выявляет незамысловатую историю в языке, который поколение за поколением передавали, не задумываясь о том, что он имеет такое значение; этнологическое исследование рас мира говорит о многом; этнографическое сравнение их состояния говорит еще больше.

Закат и упадок цивилизации следует признать одним из наиболее частых и мощных явлений национальной жизни. То, что знания, искусства и институты приходят в упадок в определенных районах, то, что народы, некогда прогрессивные, отстают и обходят прогрессирующих соседей, то, что иногда даже общества людей отступают в грубость и нищету - все это явления, с которыми знакома современная история. Чтобы судить о соотношении низших и высших ступеней цивилизации, необходимо получить некоторое представление о том, насколько она могла пострадать от такого вырождения. Какие свидетельства могут дать непосредственное наблюдение и история о деградации людей от цивилизованного состояния к дикости? В наших больших городах так называемые "опасные классы" погружены в ужасающие страдания и разврат. Если мы должны найти баланс между папуасами Новой Каледонии и сообществами европейских нищих и воров, мы можем с грустью признать, что в нашей среде есть нечто худшее, чем дикость. Но это не дикость, это разрушенная цивилизация. С отрицательной точки зрения, обитатели случайной палаты в Уайтчепеле и готтентотского крааля сходятся в отсутствии знаний и добродетелей высшей культуры. Но в позитивном плане их умственные и моральные характеристики совершенно различны. Так, жизнь дикаря в основном посвящена добыванию средств к существованию у природы, а это как раз то, чем не является жизнь пролетария. Их отношения к цивилизованной жизни - у одного независимость, у другого зависимость - абсолютно противоположны. На мой взгляд, популярные фразы о "городских дикарях" и "уличных арабах" похожи на сравнение разрушенного дома с двором строителя. Гораздо важнее обратить внимание на то, как войны и безвластие, голод и мор снова и снова опустошают страны, сводят их население к жалким остаткам и снижают уровень цивилизации, и как изолированная жизнь диких сельских районов иногда кажется склонной к дикости. Однако, насколько нам известно, ни одна из этих причин никогда не приводила к реальному воспроизводству дикарского сообщества. Если говорить о древнем примере вырождения в неблагоприятных обстоятельствах, то упоминание Овидием несчастной колонии Томи на Черном море является показательным, хотя, возможно, его не следует воспринимать слишком буквально. Среди смешанного греческого и варварского населения, преследуемого и уводимого в рабство сарматскими всадниками, как персы до недавнего времени турками, поэт описывает пренебрежение ремеслом садовника, упадок текстильного искусства, варварскую одежду из шкур.

"Nec tamen hæc loca sunt ullo pretiosa metallo:

Hostis ab agricola vix sinit illa fodi.
Purpura sæpe tuos fulgens prætexit amictus:
Sed non Sarmatico tingitur illa mari.
Vellera dura ferunt pecudes, et Palladis uti
Arte Tomitanæ non didicere nurus.
Femina pro lana Cerialia munera frangit,
Suppositoque gravem vertice portat aquam.
Non hic pampineis amicitur vitibus ulmus:
Nulla premunt ramos pondere poma suo.
Tristia deformes pariunt absinthia campi,
Terraque de fructu quam sit amara docet.^{[[16]]}

Случаи исключительно низкой цивилизации в Европе, возможно, иногда объясняются дегенерацией такого рода. Но чаще они кажутся реликтами древнего неизменного варварства. С этой точки зрения интересны свидетельства, полученные в диких районах Ирландии два-три века назад. Были приняты парламентские акты, направленные против укоренившихся привычек прикреплять плуги к хвостам лошадей и сжигать овес с соломой, чтобы не молотить. В XVIII веке Ирландия все еще могла быть описана в сатире следующим образом.

"Западный остров, прославленный болотами,
Тори и большими волкодавами,
За хвосты тянут хоббитов,
И молотят кукурузу огненными хвостами".^[17]

Описание диких ирландцев, сделанное Файнсом Морисоном около 1600 года, поражает воображение. По его словам, сами их владыки жили в бедных глиняных домах или хижинах из сучьев, покрытых дерном. Во многих районах мужчины и женщины в зимнее время были одеты только в льняную тряпку на чреслах и шерстяную мантию на теле, так что у мужчины сводило живот, если он видел старую женщину утром перед завтраком. Он замечает их привычку сжигать овес из соломы и делать из него лепешки. У них не было столов, а мясо они клали на пучок травы. Они пировали на павших лошадях, ели куски говядины и свинины с немытыми внутренностями зверей в дупле дерева, выстилали сырую коровью шкуру и так ставили на огонь, пили молоко, подогретое камнем, брошенным в огонь.^[18] Еще один район, отличающийся варварской простотой жизни, - Гебриды. До недавнего времени там можно было встретить глиняные сосуды, неглазурованные и сделанные вручную без гончарного круга, которые могли бы сойти в музей за безразличные образцы дикарского производства. Такие "крагганы" до сих пор делает одна старушка в Барвасе и продает их как диковинку. Такое современное состояние гончарного искусства на Гебридах хорошо согласуется с утверждением Джорджа Бьюкенена в XVI веке о том, что островитяне варили мясо в собственном пузе или шкуре животного.^[19] В начале XVIII века Мартин упоминает о распространенном там древнем способе подвяливания кукурузы путем ловкого выжигания

ее из колоса, который, как он замечает, был очень быстрым процессом, отсюда и название "граддан" (гэльский, *grad=quick*).^[20] Таким образом, мы видим, что привычка выжигания зерна, за которую упрекали "мерзких ирландцев", на самом деле была сохранением старого кельтского искусства, не лишённого практического применения. Появление в современных кельтских районах других распространенных искусств более низкой культуры - варки шкур, как у скифов Геродота, и варки камней, как у ассинабойнов Северной Америки, - кажется, не столько соответствует деградации высокой, сколько выживанию низкой цивилизации. Ирландцы и гебридцы веками находились под влиянием сравнительно высокой цивилизации, которая, тем не менее, могла оставить неизменными многие более древние и грубые привычки народа.

Случаи, когда цивилизованные люди переходили к дикой жизни в отдаленных районах мира и переставали получать или нуждаться в приспособлениях цивилизации, дают более четкие свидетельства деградации. В связи с таким положением вещей происходит ближайший известный подход к самостоятельному вырождению из цивилизованного состояния в дикое. Это происходит в смешанных расах, чей уровень цивилизации может быть более или менее ниже уровня высшей расы. Мятежники с корабля "Баунти" () со своими полинезийскими женами основали небольшую, но не дикую общину на острове Питкэрн.^[21] Смешанные расы португальцев и коренных жителей Ост-Индии и Африки ведут жизнь ниже европейского стандарта, но не дикую.^[22] Гаучос из южноамериканских пампасов, смешанная европейская и индейская раса конных пастухов, описываются как сидящие на бычьих черепах, варящие бульон в рогах с раскаленной золой, живущие на мясе без овощей и в целом ведущие грязную, жестокую, безкомфортную, дегенеративную, но не дикарскую жизнь.^[23] Еще один шаг за пределы этого приводит нас к случаям, когда отдельные цивилизованные люди вливаются в дикарские племена и принимают дикарский образ жизни, на который они оказывают мало влияния для улучшения; дети этих людей могут быть четко отнесены к категории дикарей. Эти случаи смешанных пород, однако, не показывают низкую культуру, фактически возникшую в результате вырождения из высокой. Их теория заключается в том, что при наличии более высокой и более низкой цивилизации, существующей среди двух рас, смешанная между ними раса может перейти в более низкое или промежуточное состояние.

Дегенерация, вероятно, действует даже более активно в низшей культуре, чем в высшей. Варварские народы и дикие орды, с их меньшими знаниями и скудными приспособлениями, казалось бы, особенно подвержены деградирующему влиянию. В Африке, например, в последние столетия, похоже, наблюдается падение культуры, вероятно, в значительной степени обусловленное иностранным влиянием. Г-н Дж. Л. Уилсон, сравнивая рассказы XVI и XVII веков о могущественных негритянских королевствах в Западной Африке с нынешними небольшими общинами, в которых практически нет традиций более обширной политической организации их предков, особенно часто указывает на работорговлю как на причину ухудшения.^[24] В Юго-Восточной Африке также сравнительно высокая варварская культура, которую мы особенно ассоциируем со старыми описаниями королевства Момотапа, кажется, исчезла, не считая замечательных руин зданий из тесаного камня, построенных без раствора, которые указывают на вторжение более цивилизованных иностранцев в золотой регион!^[25] В Северной Америке отец Шарлевуа замечает об ирокезах прошлого века, что в старые времена они строили свои хижины лучше, чем другие народы, и лучше, чем делают это сейчас; они вырезали на них грубые рельефные фигуры; но поскольку во время различных экспедиций почти все их деревни были сожжены, они не взяли на себя труд восстановить их в прежнем состоянии.^[26] Дегенерация индейцев шайенн - предмет истории. Преследуемые своими врагами сиу и вытесненные в конце концов даже из своей

укрепленной деревни, сердце племени было сломлено. Их численность поредела, они больше не осмеливались обосноваться на постоянном месте жительства, отказались от возделывания земли и превратились в племя бродячих охотников, с лошадьми в качестве единственного ценного имущества, которое они каждый год обменивали на кукурузу, бобы, тыквы и европейские товары, а затем возвращались в сердце прерий.^[27] Когда в Скалистых горах лорд Милтон и д-р. Чидл наткнулись на отставшую часть расы шушвапов, без лошадей и собак, укрывавшихся под грубыми временными навесами из коры или циновки, год от года впадавших в еще большую нищету и быстро вымиравших; это еще один пример вырождения, которое, без сомнения, привело к упадку или уничтожению многих диких народов.^[28] Есть племена, которые являются самыми изгоями дикарской жизни. Есть основания смотреть на несчастных индейцев диггеров Северной Америки и бушменов Южной Африки как на преследуемые остатки племен, видевших более счастливые дни.^[29] Традиции низших рас о лучшей жизни их предков иногда могут быть реальными воспоминаниями о недалеком прошлом. Индейцы алгонкины вспоминают старые времена как золотой век, когда жизнь была лучше, чем сейчас, когда у них были лучшие законы и вожди, а нравы - менее грубыми.^[30] И действительно, зная их историю, мы можем признать, что у них есть причины вспоминать в несчастье ушедшее счастье. И грубый камчадал может заявить, что мир становится все хуже и хуже, что люди становятся все меньше и хуже, а пища все скуднее, ибо охотник, медведь и олень спешат отсюда к более счастливой жизни в регионах ниже.^[31] Было бы ценным вкладом в изучение цивилизации, если бы действие упадка и падения было исследовано на более широкой и точной основе доказательств, чем это было сделано до сих пор. Приведенные здесь случаи, вероятно, являются лишь частью длинного ряда, который может быть приведен для доказательства того, что вырождение культуры было отнюдь не главной причиной существования варварства и дикости в мире, а вторичным действием, в значительной степени и глубоко влияющим на общее развитие цивилизации. Возможно, будет несправедливо сравнить вырождение культуры, как по типу действия, так и по своим огромным масштабам, с денудацией в геологической истории Земли.

Для того чтобы судить об отношениях между дикарями и цивилизованной жизнью, можно кое-что узнать, взглянув на разделение человеческой расы. Для этого удобно использовать классификацию по языковым семьям, если она подтверждается телесными характеристиками. Несомненно, речь сама по себе является недостаточным ориентиром для отслеживания национального происхождения, о чем свидетельствуют крайние случаи, когда евреи в Англии и негры в Вест-Индии, состоящие из трех частей, тем не менее говорят на английском как на своем родном языке. Тем не менее, при обычных обстоятельствах связь речи указывает на большую или меньшую связь расы предков. В качестве ориентира при прослеживании истории цивилизации язык дает еще больше доказательств, поскольку общий язык в значительной степени подразумевает общую культуру. Раса, достаточно доминирующая, чтобы сохранить или навязать свой язык, обычно в большей или меньшей степени сохраняет или навязывает и свою цивилизацию. Так, общее происхождение языков индусов, греков и тевтонов, несомненно, во многом обусловлено общим происхождением, но еще более тесно связано с общей социальной и интеллектуальной историей, с тем, что профессор Макс Мюллер хорошо называет их "духовным родством". Удивительное постоянство языка часто позволяет нам обнаружить среди отдаленных и древних племен следы связанной цивилизации. Как, исходя из этих соображений, дикие и цивилизованные племена соотносятся между собой в рамках различных групп человечества, исторически связанных между собой владением родственными языками?

Семитская семья, представляющая собой одну из древнейших известных цивилизаций мира, включает арабов, евреев, финикийцев, сирийцев и т. д., и имеет как более ранние, так и более поздние связи в Северной Африке. В эту семью входят некоторые грубые племена, но ни одно из них нельзя отнести к дикарям. Арийская семья существовала в Азии и Европе, несомненно, в течение многих тысяч лет, и есть известные и хорошо заметные следы ее раннего варварского состояния, которое, возможно, сохранилось с наименьшими изменениями среди уединенных племен в долинах Гиндукуша и Гималаев. Неизвестно ни одного случая, чтобы какое-либо полноправное арийское племя стало диким. Цыгане и другие изгои, несомненно, частично арийские по крови, но их деградировавшее состояние не является дикостью. В Индии есть племена, арийские по языку, но чье телосложение скорее туземного типа, и чьи предки в основном происходят от туземцев с большей или меньшей примесью доминирующих индусов. Некоторые племена, относящиеся к этой категории, как, например, бхилы и кули в Бомбейском президентстве, говорят на диалектах, которые, по крайней мере, по словарному запасу, а также по грамматической структуре, похожи на хинди, и при этом сами люди ниже по уровню культуры, чем некоторые индустриализированные народы, сохранившие свою исконную дравидийскую речь, например, тамилы. Но все они стоят на более высокой ступени цивилизации, чем дикие лесные племена полуострова, которые можно считать почти дикарями; все они неарийские и по крови, и по речи.^[32] На Цейлоне, однако, мы имеем замечательный феномен людей, ведущих дикарский образ жизни и говорящих на арийском диалекте. Это дикая часть расы веддов, или "охотников", остатки которых до сих пор населяют лесные земли. Эти люди темнокожие и плосконосые, небольшого роста и с очень маленьким черепом, а средний рост мужчины составляет пять футов. Это пугливый, безобидный, простой народ, живущий в основном охотой; они извещают птиц, ловят рыбу, отравляя воду, и умело добывают дикий мед; у них есть луки со стрелами с железными наконечниками, которые вместе с их охотничьими собаками являются их самым ценным имуществом. Живут они в пещерах или хижинах из коры, а само слово "дом" по-сингальски означает дуплистое дерево (*рукула*); раньше их одеждой был плащ из коры, а теперь к поясу подвешивают кусок льна; сажать участки земли они стали, как говорят, недавно. Они считают на пальцах, а огонь добывают с помощью простейшей дрели, которую крутят руками. Они самые правдивые и честные. Их моногамия и супружеская верность сильно контрастируют с противоположными привычками более цивилизованных сингальцев. Примечательный брачный обычай веддов разрешает мужчине брать в жены свою младшую (не старшую) сестру; браки между сестрами существуют и среди сингальцев, но только в королевской семье. Были сделаны ошибочные заявления о том, что у веддов нет ни религии, ни личных имен, ни языка. Их религия, на самом деле, соответствует анимизму более грубых племен Индии; некоторые из их имен примечательны тем, что являются индуистскими, но не используются среди современных сингалов; их язык - сингальский диалект. Не вызывает сомнений распространенное мнение, что ведды в основном происходят от "якков" или демонов, то есть от коренных племен острова. Легенда и язык сходятся, чтобы сделать вероятной примесь арийской крови, сопровождающую принятие арийской речи, но свидетельства телесных характеристик показывают, что раса веддов в основном относится к коренному доарийскому типу.^[33]

Татарская семья Северной Азии и Европы (туранская, если использовать это слово в ограниченном смысле) демонстрирует свидетельства совершенно иного рода. В этой обширной группе племен и народов есть представители, почти или совсем не касавшиеся уровня дикости в древние и даже современные времена, такие как остяки, тунгузы, самоеды, саамы, в то время как более или менее высокие уровни культуры представлены монголами, турками и венграми. Здесь, однако, несомненно, что грубые племена представляют собой более раннее состояние татарской расы в целом, из которого, как известно, выросли ее

более смешанные и цивилизованные народы, в основном путем принятия иноземной культуры буддийских, мусульманских и христианских народов, а частично путем внутреннего развития. Этнология Юго-Восточной Азии несколько туманна, но если мы можем классифицировать под одним заголовком туземные расы Сиам, Бирмы и т.д., то дикие племена можно рассматривать как представителей более ранних условий, поскольку более высокая культура этого региона явно иностранная, особенно буддийского происхождения. Малайская раса также примечательна диапазоном цивилизации, представленной племенами, причисляемыми к ней. Если сравнить дикие племена Малайского полуострова и Борнео с полукцивилизованными народами Явы и Суматры, то окажется, что часть расы сохранилась, представляя раннее дикарское состояние, а часть обладает цивилизацией, которая, как показывает первый взгляд, была в основном заимствована из индуистских и мусульманских источников. Некоторые лесные племена полуострова кажутся представителями малайской расы на самом низком уровне ее культуры, насколько оригинальной, а насколько деградировавшей, сказать нелегко. Среди них очень грубые оранг сабимба, не имеющие ни сельского хозяйства, ни лодок, рассказывают о себе, что они потомки потерпевших кораблекрушение малайцев из страны бугисов, но их так изводили пираты, что они отказались от цивилизации и земледелия и поклялись не есть птиц, которые выдавали их своим криком. Поэтому они ничего не сажают, а питаются дикими фруктами и овощами, а также всеми животными, кроме птицы. Если это вообще основано на фактах, то это интересный случай вырождения. Но дикари обычно придумывают мифы, чтобы объяснить свои особые привычки, как, например, в том же районе бидуанда калланг объясняют, что они не возделывают землю, рассказывая, что их предки поклялись не заводить плантаций. Другой грубый народ Малайского полуострова - джакуны, простая, добродушная раса, среди которой одни ведут свою родословную от пары белых обезьян, а другие заявляют, что они потомки белых людей; и действительно, есть некоторые основания полагать, что эти последние действительно смешанной расы, поскольку они используют несколько португальских слов, и есть сведения, что некоторые беженцы обосновались в этой стране.^[34] Меланезийцы, папуасы и австралийцы представляют собой уровни дикости, распространенные каждый на своей обширной территории сравнительно однородным образом. Наконец, отношения дикости к более высоким условиям замечательны, но неясны на американских континентах. Есть несколько больших языковых семей, члены которых были обнаружены в диком состоянии на протяжении всего времени; таковы группы эскимосов, алгонкинов и гуарани. С другой стороны, существовали три, казалось бы, не связанных между собой района полукцилизации, достигшие высокого варварского уровня, - в Мексике и Центральной Америке, Боготе и Перу. Между этими более высокими и более низкими условиями находились расы на уровне натчезов Луизианы и апалачей Флориды. Лингвистическая связь небезызвестна между более развитыми народами и окружающими их низшими расами.^[35] Но конкретных доказательств того, что более высокая культура возникла из более низкой, или что более низкая произошла от более высокой, почти не существует. Возможно, в той или иной степени произошли обе операции.

При таком общем рассмотрении этой этнологической проблемы становится очевидным, что она заслуживает гораздо более пристального изучения, чем то, которое она получила до сих пор. По имеющимся на сегодняшний день данным, получается, что когда в какой-либо расе некоторые ветви значительно превосходят остальные по уровню культуры, это чаще происходит за счет возвышения, чем за счет опускания. Но это возвышение гораздо чаще происходит под влиянием иноземных, а не местных факторов. Цивилизация - это растение, которое гораздо чаще распространяется, чем развивается. Что касается низших рас, то это согласуется с результатами общения европейцев с дикими племенами в течение последних трех или четырех столетий; насколько эти племена выжили в этом процессе, они усвоили

больше или меньше европейской культуры и поднялись до европейского уровня, как в Полинезии, Южной Африке, Южной Америке. Из этого этнологического исследования становится очевидным еще один важный момент. Тот факт, что за столько тысяч лет существования ни арийская, ни семитская расы не отбросили ни одного прямого дикарского отпрыска, с определенной силой говорит против вероятности деградации до дикарского уровня, когда-либо происходившей от цивилизации высокого уровня.

Что касается мнений старых авторов о ранней цивилизации, будь то прогрессисты или дегенерационисты, то следует помнить, что имевшиеся в их распоряжении доказательства далеко не соответствовали даже тем жалким несовершенным данным, которые доступны сейчас. Критиковать этнолога XVIII века - все равно что критиковать геолога XVIII века. Более древний писатель мог быть намного умнее своего современного критика, но у него не было тех же материалов. Особенно он нуждался в руководстве доисторической археологии, отдела исследований, ставшего на научную основу лишь в последние несколько лет. Очень важно получить четкое представление о том, как эти новые знания влияют на старую проблему.

Хронология, хотя и считает более или менее фиктивными огромные династические схемы египтян, индусов и китайцев, переходящие, как и они, в простые шифровки с годами в качестве единиц измерения, тем не менее признает, что существующие памятники уносят следы сравнительно высокой цивилизации на расстояние более пяти тысяч лет. Если собрать воедино восточные и западные документальные свидетельства, кажется, что великие религиозные разделения арийской расы, которым обязаны современные брахманизм, заратустризм и буддизм, относятся к периоду отдаленной древней истории. Даже если мы не можем согласиться с профессором Максом Мюллером в предисловии к его переводу "Риг Веды", что этот сборник арийских гимнов "займет и навсегда сохранит свое положение древнейшей книги в библиотеке человечества", и если мы не признаем строгость его подсчетов его даты в веках до нашей эры, все же мы должны признать, что он показывает основания для отнесения его состава к очень древнему периоду, где он доказывает, что сравнительно высокая варварская культура уже существовала. Лингвистический аргумент в пользу отдаленно древнего общего происхождения индоевропейских народов, в некоторой степени в отношении их телесного происхождения, и в большей степени в отношении их цивилизации, стремится к тому же результату. Так же обстоит дело и с Египтом. Исчисления египетских династий в тысячелетиях, какими бы спорными в деталях они ни были, основаны на фактах, которые, во всяком случае, позволяют принять длинную хронологию. Если не идти дальше идентификации двух или трех египетских имен, упоминаемых в библейской и классической истории, то создается сильное впечатление далекой древности. Таковы имена Шишанка; линии Псаммитиха, чьи обелиски можно увидеть в Риме; Тирхака, царя Эфиопии, гроб кормилицы которого находится во Флорентийском музее; города Рамсеса, явно связанного с той великой линией Рамессидов, которую египтологи называют 19-й династией. Здесь, еще до возникновения классической культуры, культура Египта достигла кульминации, а за этим временем скрывается несколько менее продвинутой эпохи царей пирамид, а за ней - неопределенный промежуток времени, который потребовался такой цивилизации для своего развития. И хотя ни одна часть Ветхого Завета не может удовлетворительно доказать древность своей композиции, приближающуюся к древности самых ранних египетских иероглифических надписей, все критики должны признать, что старшие из исторических книг дают, с одной стороны, современные документы, свидетельствующие о значительной культуре в семитском мире в дату, которая по сравнению с классической историей является древней; с другой стороны, они дают свидетельства в виде хроники, уносящей на много веков назад записи о несколько

продвинутой варварской цивилизации. Теперь, если теория развития должна объяснить подобные явления, ее хронологическое требование должно быть немалым, и тем более, если признать, что на низших ступенях культуры прогресс будет крайне медленным по сравнению с тем, что показывает опыт уже далеко продвинувшихся народов. В этих условиях, когда первое появление средней цивилизации отбрасывается в далекую древность, а медленное развитие должно выполнить свою тяжелую задачу в еще более отдаленные века, доисторическая археология с радостью берется за решение этой проблемы. И действительно, отнюдь не удрученный обширностью периода, требуемого по самым скромным подсчетам, доисторический археолог проявляет даже слишком большую склонность упиваться расчетами в тысячи лет, как финансист упивается подсчетами в тысячи фунтов, в вольной и, может быть, несколько безрассудной манере.

Доисторическая археология в полной мере учитывает факты, которые могут свидетельствовать о деградации культуры. Таковы колоссальные человеческие фигуры из тесаного камня на острове Пасхи, которые, возможно, были созданы предками ныне живущих островитян, чьи нынешние ресурсы, однако, совершенно недостаточны для выполнения таких гигантских работ.^[36] Гораздо более важным является случай с бывшими жителями долины Миссисипи. В районах, где в наше время проживают племена, известные как дикари, раньше обитала раса, которую этнологи называют строителями курганов, из-за удивительных размеров их курганов и ограждений, среди которых есть одна группа, занимающая площадь в четыре квадратных мили. Регулярность квадратов и кругов, а также повторение схожих по размерам ограждений вызывают интересные вопросы о методах, с помощью которых они были спланированы. Чтобы построить такие сооружения, строители курганов должны были быть многочисленным населением, живущим в основном за счет сельского хозяйства, и действительно, следы их древней обработки земли можно найти до сих пор. Однако в промышленном искусстве они не приблизились к уровню Мексики. Например, использование ими самородной меди, выкованной для изготовления режущих инструментов, схоже с тем, как это делают некоторые дикие племена, живущие дальше на севере. В целом, судя по их земляным сооружениям, полям, керамике, каменным орудиям и другим останкам, они, похоже, принадлежали к тем высоко диким или варварским племенам южных штатов, типичными представителями которых можно считать криков и чероков, описанных Бартрамом.^[37] Если какое-либо из диких бродячих охотничьих племен, живущих сейчас рядом с огромными земляными сооружениями строителей курганов, является потомком этой несколько продвинутой расы, то произошла очень значительная деградация. Вопрос остается открытым. Объяснение следов обработки почвы в данном случае может быть таким же, как объяснение остатков старых земледельческих террас на Борнео - работой китайских колонистов, потомки которых в большинстве своем влились в массу населения и следуют местным привычкам.^[38] С другой стороны, свидетельства местности могут вводить в заблуждение относительно расы. Путешественник в Гренландии, натолкнувшись на разрушенные каменные здания в Какортоке, не станет справедливо утверждать, что эскимосы - выродившиеся потомки предков, способных на такую архитектуру, ведь на самом деле это остатки церкви и баптистерия, построенных древними скандинавскими поселенцами.^[39] В целом примечательно, как мало благоприятных свидетельств вырождения было обнаружено археологией. Ее негативные свидетельства говорят о другом. В качестве примера можно привести аргумент сэра Джона Лаббока против идеи о том, что племена, ныне не знающие металлургии и гончарного дела, ранее владели этими искусствами, но с тех пор утратили их. Мы можем также утверждать, что ни в одной стране, населенной дикарями, не знающими металлургии, никогда не было найдено оружия или инструментов из металла". Еще более убедительным аргументом является керамика. Керамику нелегко уничтожить; когда она известна, ее всегда много, и она обладает двумя качествами, а

именно: ее легко разбить и в то же время трудно уничтожить, что делает ее очень ценной с точки зрения археологии. Кроме того, в большинстве случаев он связан с захоронениями. Поэтому очень важным фактом является то, что ни в Австралии, ни в Новой Зеландии, ни на Полинезийских островах не было найдено ни одного фрагмента керамики.^[40] О том, насколько иное положение вещей могла бы предложить нам популярная теория вырождения, говорят саркастические фразы сэра Чарльза Лайелла в его "Древности человека". Если бы первоначальный состав человечества, утверждает он, был действительно наделен высшими интеллектуальными способностями и вдохновенным знанием, обладая при этом той же импровизационной природой, что и их потомки, какой крайней точки прогресса они бы достигли. Вместо грубейших гончарных изделий или кремневых орудий, настолько неправильных по форме, что непрактичный глаз может усомниться в том, что в них есть безошибочные доказательства замысла, мы должны были бы сейчас находить скульптурные формы, превосходящие по красоте шедевры Фидия или Праксителя"; линии проложенных железных дорог или электрических телеграфов, из которых лучшие инженеры нашего времени могли бы почерпнуть бесценные подсказки; астрономические инструменты и микроскопы более совершенной конструкции, чем все известные в Европе, и другие свидетельства совершенства искусств и наук, подобных которым девятнадцатый век еще не видел. Еще более далекими были бы триумфы изобретательского гения, когда образовались более поздние отложения, которые сейчас относят к эпохам бронзы и железа. Напрасно мы напрягаем воображение, пытаюсь угадать возможное применение и значение таких реликвий - возможно, машины для навигации по воздуху или исследования океанских глубин, или для вычисления арифметических задач, не подвластных желаниям или даже представлениям живущих математиков.^[41]

Главный ключ к исследованию первобытного состояния человека находится в руках доисторической археологии. Этот ключ - свидетельства каменного века, доказывающие, что люди далекой древности находились в состоянии дикости. С тех пор как долгое время откладывалось признание открытий М. Буше де Пертеса (1841 г. и далее), обнаружившего кремневые орудия в дрифтовых галечниках долины Соммы, на обширной европейской территории стали накапливаться свидетельства того, что более грубый каменный век, представленный орудиями палеолитического или дрифтового типа, преобладал среди диких племен четвертичного периода, современников мамонта и шерстистого носорога, в эпохи, для которых геология утверждает древность, гораздо более отдаленную, чем история может обосновать для человеческой расы. Мистер Джон Фрере уже писал в 1797 году о кремневых орудиях, обнаруженных в Хоксне в Саффолке. "Ситуация, в которой было найдено это оружие, может склонить нас к тому, чтобы отнести его к очень отдаленному периоду действительно, даже за пределами нынешнего мира".^[42] Огромный промежуток времени, через который история Лондона представляет историю человеческой цивилизации, является, на мой взгляд, одним из самых наводящих фактов, раскрытых археологией. Там антиквар, раскопав всего несколько ярдов в глубину, может спуститься от обломков, представляющих нашу современную жизнь, к реликвиям искусства и науки Средневековья, к признакам норманнских, саксонских, романо-британских времен, к следам высшего каменного века. А по пути из Темпл-Бара на Северный вокзал он проходит недалеко от того места ("напротив церкви Черной Мэри у Грейс-инн-лейн"), где полтора века назад мистер Кониерс нашел орудие из черного кремня вместе со скелетом слона - реликвии лондонского мамонта и лондонского дикаря.^[43] В гравийных отложениях Европы, латеритах Индии и других более поверхностных местах, где найдены реликвии палеолита, о состоянии человека главным образом свидетельствует крайняя грубость его каменных орудий и отсутствие даже краевой шлифовки. Естественный вывод о том, что это свидетельствует о низком состоянии дикарей, подтверждается в пещерах Центральной Франции. Там раса людей, оставившая

действительно художественные портреты себя и оленей и мамонтов, среди которых они жили, похоже, как можно судить по остаткам их оружия, орудий труда и т. д., вела жизнь, отчасти похожую на жизнь эскимосов, но более низкую из-за отсутствия одомашненных животных. Районы, где найдены орудия грубого первобытного дрифтского типа, ограничены по площади. Именно к более поздним по времени и более продвинутому в развитии эпохам относится неолит или период полированного камня, когда изготовление каменных орудий было значительно усовершенствовано, а шлифовка и полировка вообще были введены. В течение долгого периода преобладания такого положения вещей человек, по-видимому, распространился почти по всей обитаемой земле. Изучение каждого района мира практически установило универсальное правило, согласно которому каменный век (кость или раковина изредка заменяли камень) повсеместно лежит в основе металлического века. Даже районы, прославившиеся в истории как очаги древней цивилизации, как и другие регионы, демонстрируют следы еще более архаичного каменного века. Малая Азия, Египет, Палестина, Индия, Китай - все эти регионы содержат свидетельства в виде реальных образцов, исторических упоминаний и выживших экземпляров, которые демонстрируют былую распространенность условий жизни общества, имеющих аналоги среди современных диких племен.^[44] Герцог Аргайлл в своей работе "Первобытный человек", признавая, что орудия Дрифта были ледяными топориками и грубыми ножами низких племен людей, населявших Европу в конце ледникового периода, На основании этого он делает вывод, "что на основании этих орудий можно с такой же уверенностью судить о состоянии человека в то время в странах его первобытного дома, как в наши дни на основании привычек и искусства эскимосов можно судить о состоянии цивилизации в Лондоне или Париже".^[(45)] Прогресс археологии в течение многих лет, однако, постоянно уменьшал почву, на которой мог бы устоять подобный аргумент, и теперь он почти полностью вытеснен с поля боя. Где сейчас можно найти район земли, который можно назвать "первобытным домом" человека и который бы не свидетельствовал грубыми каменными орудиями, зарытыми в почву, о диком состоянии его прежних обитателей? Вряд ли найдется хоть одна известная провинция мира, о которой мы не могли бы с уверенностью сказать, что здесь когда-то жили дикари, и если в таком случае этнолог утверждает, что эти дикари были потомками или преемниками цивилизованного народа, бремя доказательств ложится на него. Опять же, бронзовый и железный века в значительной степени принадлежат истории, но их связь с каменным веком доказывает правильность суждений Лукреция, когда он, привязывая опыт настоящего к памяти и умозаключениям из прошлого, выдвинул то, что сегодня является догматом археологии, - последовательность каменного, бронзового и железного веков:

'Arma antiqua manus ungues dentesque fuerunt,

Et lapides et item silvarum fragmina rami

Posterius ferri vis est ærisque reperta,

Et prior æris erat quam ferri cognitus usus."^[46]

В различных темах доисторической археологии сила и слитность ее свидетельств о развитии культуры непреодолимы. Реликвии, обнаруженные в галечниках, пещерах, раковинных курганах, террамарах, озерных жилищах, земляных сооружениях, результаты исследования поверхностного слоя почвы во многих странах, сравнение геологических свидетельств, исторических документов, современной жизни дикарей подтверждают и объясняют друг

друга. Мегалитические сооружения, менгиры, кромлехи, дольмены и т. п., известные только в Англии, Франции, Алжире как дело рук расы таинственного прошлого, сохранились как объекты современного строительства и признанного назначения среди более грубых коренных племен Индии. Ряд древних озерных поселений, которые, должно быть, представляют столько веков последовательного заселения берегов швейцарских озер, имеют своих выживших представителей среди грубых племен Ост-Индии, Африки и Южной Америки. Дикари, живущие в отдаленных районах, до сих пор строят курганы из раковин, подобные тем, что были в далекой скандинавской древности. Курганы, которые до сих пор можно увидеть в цивилизованных странах, служат одновременно и музеями ранней культуры, и доказательствами ее дикарского или варварского типа. Достаточно, не углубляясь в темы, подробно рассмотренные в современных специальных работах, заявить об общей поддержке теории развития культуры доисторической археологией. Именно с истинным пониманием значения этой науки один из ее основателей, почтенный профессор Свен Нильссон, заявил в 1843 году в "Введении к "Первобытным жителям Скандинавии"" (), что мы "не в состоянии правильно понять значение древностей какой-либо отдельной страны, не осознавая в то же время ясно, что они представляют собой фрагменты прогрессивной серии цивилизации, и что человеческая раса всегда неуклонно продвигалась и продолжает продвигаться по пути цивилизации".^[(47)]

Исследование происхождения и раннего развития материальных искусств, если судить по сравнению различных стадий, на которых они существуют, приводит к соответствующему результату. Чтобы не рассматривать этот аргумент во всем его многообразии, несколько характерных деталей могут показать его общий характер. Среди различных стадий развития искусства лишь меньшинство показывает при простом осмотре, находятся ли они на линии прогресса или упадка. Большинство таких фактов можно сравнить с индейским каное, у которого одинаково расположены нос и корма, так что, глядя на него, невозможно определить, в какую сторону он направляется. Но есть и такие, которые, подобно нашим собственным лодкам, четко указывают на направление их реального курса. Такие факты являются указателями в изучении цивилизации, и их следует искать в каждой отрасли исследования. Хороший пример таких фактов-указателей привел мистер Уоллес. На острове Целебес, где бамбуковые дома склонны к наклону из-за преобладающего западного ветра, туземцы обнаружили, что если они закрепят несколько кривых бревен по бокам дома, то он не упадет. Они выбирают, соответственно, самые кривые, какие только могут найти, но не знают, в чем смысл этой затеи, и не догадываются, что прямые столбы, закрепленные наклонно, дадут такой же эффект для придания конструкции жесткости.^[48] На самом деле они прошли половину пути к изобретению того, что строители называют "распоркой", но остановились коротком пути. Теперь один только вид такого дома покажет, что этот план - не пережиток высшей архитектуры, а половинчатое изобретение. Это факт в ряду прогресса, но не упадка. Я уже упоминал в другом месте ряд подобных случаев; так, приспособление шнура к огненной дрели, очевидно, является усовершенствованием более простого инструмента, вращаемого вручну, а использование веретена для изготовления нити - усовершенствованием более неуклюжего искусства ручного скручивания,^[49] но перевернуть это положение и предположить, что ручная дрель вошла в обиход благодаря отказу от использования шнура в шнуровой дрели или что люди, знавшие, как использовать веретено, отказались от него и мучительно крутили нить вручну, - абсурд. Опять же, появление какого-либо искусства в определенной местности, где его трудно объяснить как заимствованное из других мест, и особенно если оно касается какого-то особого местного продукта, является доказательством того, что оно является местным изобретением. Так, кто может претендовать на изобретение гамака или еще более замечательное открытие извлечения полезной маниоки из ядовитого маниока, как не уроженцы южноамериканских и

вест-индских районов, к которым относятся эти вещи? Как изолированное обладание каким-либо искусством доказывает его изобретение там, где оно обнаружено, так и отсутствие искусства доказывает, что его никогда не было. Если кто-то считает, что у предков жителей Восточной Африки были лампа и гончарный круг, а североамериканские индейцы когда-то владели искусством варить пиво из кукурузы, как мексиканцы, но эти искусства были утрачены, пусть докажет причину такого мнения. Мне, пожалуй, нет нужды заходить так далеко, как один мой легкомысленный друг-этнолог, который утверждает, что существование диких племен, не целующих своих женщин, является доказательством первобытного варварства, ибо, по его словам, если бы они когда-либо знали эту практику, то не могли бы ее забыть. Наконец, и это главное, поскольку опыт показывает нам, что искусства цивилизованной жизни развиваются через последовательные стадии совершенствования, мы можем предположить, что раннее развитие даже дикарских искусств происходило аналогичным образом, и, таким образом, обнаружив различные стадии искусства среди низших рас, мы можем расположить эти стадии в ряд, вероятно, представляющий их фактическую последовательность в истории. Если какое-либо искусство может быть прослежено среди диких племен до зачаточного состояния, когда его изобретение не кажется выходящим за рамки их интеллектуального состояния, и особенно если оно может быть произведено путем подражания природе или следуя ее прямым внушениям, есть все основания полагать, что само происхождение искусства было достигнуто.

Профессор Нильссон, обращая внимание на поразительное сходство орудий охоты и рыбной ловли низших рас человечества, считает, что они были придуманы инстинктивно, в силу некой природной необходимости. В качестве примера он берет лук и стрелы.^[50] Этот пример кажется неудачным, если учесть, что предполагаемый инстинкт изготовления лука и стрел отсутствует у туземцев Тасмании, которым он был бы очень полезен, а австралийцы не имеют ни одного лука собственного изобретения. Даже в пределах папуасского региона лук, столь распространенный в Новой Гвинее, отсутствует, или почти отсутствует, в Новой Каледонии. Мне кажется, что доктор Клемм в своей диссертации об орудиях труда и оружии и полковник Лейн Фокс в своих лекциях о первобытной войне придерживаются более поучительной линии, прослеживая раннее развитие искусств не на основе слепого инстинкта, а на основе отбора, подражания, постепенной адаптации и совершенствования предметов и действий, которые ставит перед ним природа, наставница первобытного человека. Так, Клемм прослеживает этапы, на которых, как представляется, происходил прогресс от грубой палки до готового копья или дубины, от природного камня с острыми или округлыми краями до художественно оформленного кельта, наконечника копья или молота.^[51] Лейн Фокс прослеживает связь между различными видами оружия, указывая на то, как однажды достигнутая форма повторяется в различных размерах, как наконечник копья и острие стрелы; как в грубых условиях искусства один и тот же инструмент служит разным целям, как, например, фуэгийцы используют наконечники стрел также для ножей, а кафиры вырезают ассагаями, пока для специальных целей не будут приняты отдельные формы; И как в истории ударных, режущих и колющих инструментов, используемых человечеством, можно проследить преемственность, которая указывает на постепенное прогрессивное развитие от самых грубых начал до самых передовых усовершенствований современного мастерства. Чтобы показать, насколько раннее развитие воинственных искусств могло быть обусловлено подражательной способностью человека, он указывает на аналогии в методах ведения войны среди животных и людей, классифицируя в качестве оборонительных средств шкуры, цельные пластины, соединенные пластины, чешую; в качестве наступательного оружия - колющие, поражающие, зазубренные, отравленные виды и т. д.; а под главой стратагем - бегство, укрытие, вожди, аванпосты, боевые клич и т. д.^{[[52]]}

Производство каменных орудий теперь почти полностью изучено археологами. Процессы, используемые современными дикарями, были замечены и имитированы. Сэр Джон Эванс, например, с помощью ударов галькой, давления куском оленьего рога, пиления кремневой чешуей, сверления палкой и песком, шлифования на каменной поверхности, сумел воспроизвести все, кроме самых тонких видов каменных орудий.^[53] На основе глубоких знаний мы теперь можем в значительной степени отнести замечательное сходство каменных скребков, чешуйчатых ножей, топориков, наконечников копий и стрел и т.д., найденных в отдаленные времена и в отдаленных регионах, к сходству природных моделей, материалов и требований, которые относятся к жизни дикарей. История каменного века, как видно, была развитием. Начиная с естественного острого камня, переход к грубейшим искусственным каменным орудиям происходит незаметно постепенно, и далее от этой грубой стадии можно проследить много независимого прогресса в различных направлениях, пока, наконец, изготовление не достигает восхитительного художественного совершенства, к тому времени, когда введение металла вытесняет его. Так же и с другими орудиями труда и тканями, этапы развития которых известны на протяжении всего пути от самой грубой природы до полного искусства. Дубину можно проследить от грубейшей природной дубины до оружия законченной формы и резьбы. В музеях можно увидеть камешки, которые держали в руке, чтобы бить ими, и каменные режущие инструменты, обточенные или оставленные гладкими с одного конца, чтобы их можно было держать в руке, что намекает на то, что важное искусство закрепления инструментов в рукоятках было результатом изобретения, а не инстинкта. Каменная секира, используемая в качестве оружия, переходит в боевой топор. Копье, заостренная палка или шест, закаляется в огне, а дальнейшее усовершенствование заключается в закреплении острия из рога, кости или обтесанного камня. Камни бросают вручную, а затем с помощью пращи - приспособления, широко, но не повсеместно известного среди дикарских племен. От первого до последнего в истории войны копье или копье воспринимается как метательное оружие. Его использование в качестве снаряда, несомненно, началось так же рано, но вряд ли оно сохранилось до наших дней в цивилизации. В таком виде его чаще всего бросают свободной рукой, но прача для этой цели известна в различных дикарских племенах. Короткий шнур с ушком, используемый на Новых Гебридах и названный капитаном Куком "бекетом", и инструмент, похожий на кнут, замеченный в Новой Зеландии, применяются для метания копья. Но более привычным инструментом является деревянная рукоятка длиной в фут или два. Такое копье известно в северных районах Северной Америки, среди некоторых племен Южной Америки и среди австралийцев. Последние, как утверждают, не могли изобрести его в своем нынешнем состоянии варварства. Но самое примечательное в этом вопросе то, что копьеметалка относится именно к дикости, а не к цивилизации. Среди высших народов ближайшим приближением к нему, по-видимому, был классический *amentum* - ремешок, прикрепленный к середине древка копья, чтобы метать его. Самым высоким народом, который, как известно, использовал собственно копьеметалку, были народы Мексики и Центральной Америки. За его существование среди них свидетельствуют изображения в мифологических картинах, мексиканское название "атлатль" и прекрасный художественный образец в музее Кристи; но мы не слышим о его практическом использовании после испанского завоевания. На самом деле история этого инструмента абсолютно противоречит теории деградации, представляя собой изобретение, принадлежащее низшей цивилизации и едва ли способное выжить за ее пределами. Почти то же самое можно сказать и о дудочке, которая в качестве серьезного оружия едва ли поднимается выше грубых племен Ост-Индии и Южной Америки, хотя и используется в спорте на более высоких уровнях. Австралийский бумеранг утверждают, что он произошел от некой гипотетической высокой культуры, в то время как переходные этапы,

через которые он связан с дубинкой, можно наблюдать в его собственной стране, в то время как ни одна цивилизованная раса не обладает этим оружием.

Использование пружинных ловушек из сучьев, переключателей для подбрасывания небольших снарядов и замечательных дротиков с Пелевских островов, которые сгибаются и летят на собственной пружине, указывает на изобретения, которые могли привести к появлению лука, а стрела - это миниатюрная форма копья. Практика отравления стрел, подобно укусам и змеиным клыкам, - это не цивилизованный прием, а характерная черта низшей жизни, от которой обычно отказываются даже на стадии варварства. Искусство наркотизировать рыбу, о котором помнит, но не одобряет высокая цивилизация, принадлежит многим дикарским племенам, которые могут легко обнаружить его в любом лесном водоеме, куда попало подходящее растение. Искусство ставить заграждения, чтобы ловить рыбу во время прилива, столь распространенное среди низших рас, - простое приспособление для помощи природе, которое вполне может прийти в голову дикарю, у которого острый голод не является союзником тупого ума. Так же обстоит дело и с другими искусствами. Изготовление огня, приготовление пищи, гончарное дело, текстильное искусство - все это можно проследить по линиям постепенного совершенствования.^[54] Музыка начинается с погремушки и барабана, которые так или иначе занимают свое место из конца в конец цивилизации, в то время как трубы и струнные инструменты представляют собой продвинутое музыкальное искусство, которое все еще развивается. То же самое касается архитектуры и сельского хозяйства. Какими бы сложными, продуманными и обоснованными ни были верхние стадии этих искусств, следует помнить, что их нижние стадии начинаются с простого прямого подражания природе, копирования укрытий, которые предоставляет природа, и размножения растений, которое осуществляет природа. Не перечисляя с той же целью остальные отрасли жизни дикарей, можно в целом сказать, что их факты скорее сопротивляются, чем требуют теории деградации от более высокой культуры. Они согласуются с тем же взглядом на развитие, который, как мы знаем по опыту, объясняет происхождение и прогресс искусств среди нас, а часто и требуют его.

В различных областях проблемы, которая в дальнейшем будет занимать наше внимание - определение соотношения умственного состояния дикарей и цивилизованных людей, - отличным руководством и защитой будет держать перед нашим мысленным взором теорию развития материальных искусств. Во всех проявлениях человеческого интеллекта факты будут располагаться на своих местах по одним и тем же общим линиям эволюции.

Представление об интеллектуальном состоянии дикарей как о результате упадка предыдущих высоких знаний, кажется, имеет так же мало доказательств в свою пользу, как и то, что каменные кельты являются вырожденными преемниками шеффилдских топоров или глиняные могильные курганы - деградировавшими копиями египетских пирамид. Изучение жизни дикарей и цивилизованных людей позволяет нам проследить в ранней истории человеческого интеллекта не дары трансцендентной мудрости, а грубый пронизательный смысл, подхватывающий факты обычной жизни и формирующий на их основе схемы примитивной философии. Изучая такие темы, как язык, мифология, обычаи, религия, можно снова и снова убеждаться, что мнение дикарей находится в более или менее зачаточном состоянии, в то время как цивилизованный разум все еще несет в себе остатки, ни малые, ни незначительные, прошлого состояния, от которого дикари представляют собой наименьший, а цивилизованные люди - наибольший прогресс. На всем протяжении истории человеческой мысли и привычек, хотя цивилизация вынуждена бороться не только с выживанием на более низких уровнях, но и с вырождением в своих собственных границах, она все же оказывается способной преодолеть и то и другое и идти своим собственным путем. История в своей области и этнография в более широком диапазоне показывают, что

институты, способные лучше всего удерживать свои позиции в мире, постепенно вытесняют менее подходящие, и этот непрекращающийся конфликт определяет общий итоговый курс культуры. Я рискну в мифической манере изложить, как в моем воображении противопоставляются прогресс, аберрация и регресс в общем ходе культуры. Мы можем представить себе, что смотрим на Цивилизацию, как она в личной фигуре пересекает мир; мы видим, как она задерживается или отдыхает на пути, и часто отклоняется на тропинки, которые возвращают ее к тому месту, где она уже давно прошла; но, прямым или извилистым, ее путь лежит вперед, и если время от времени она пытается сделать несколько шагов назад, ее походка вскоре превращается в беспомощное спотыкание. Это не в ее характере, ее ноги не созданы для того, чтобы делать неуверенные шаги за спиной, ибо и в своем взгляде вперед, и в своей походке она действительно похожа на человека.

ГЛАВА III.

ВЫЖИВАНИЕ В КУЛЬТУРЕ.

Выживание и суеверия - Детские игры - Азартные игры - Традиционные поговорки - Детские стихи - Пословицы - Загадки - Значение и выживание в обычаях: чихание - формула, обряд основания - самопожертвование, предрассудки против спасения утопающего.

Когда обычай, искусство или мнение зарождаются в мире, то в течение долгого времени мешающие влияния могут оказывать на них столь незначительное влияние, что они сохраняются из поколения в поколение, как ручей, однажды устоявшийся в своем русле, течет веками. Это просто постоянство культуры; и особенное удивление вызывает то, что перемены и революции в человеческих делах должны были оставить так много самых слабых ее ручейков, чтобы течь так долго. On the Tatar steppes, six hundred years ago, it was an offence to tread on the threshold or touch the ropes in entering a tent, and so it appears to be still.^[55] Eighteen centuries ago Ovid mentions the vulgar Roman objection to marriages in May, which he not unreasonably explains by the occurrence in that month of the funeral rites of the Lemuralia:—

"Nec viduæ tædis eadem nec virginis apta

Tempora. Quæ nupsit, non diuturna fuit.

Нас quoque de causa, si te proverbia tangunt,

Mense malas Maio nubere volgus ait."^{[[56]]}

Поговорка о том, что браки в мае несчастливы, дожила до наших дней в Англии. Это яркий пример того, как идея, смысл которой исчез на протяжении веков, может продолжать существовать просто потому, что она существовала.

Подобных случаев, ставших, так сказать, вехами в развитии культуры, можно привести тысячи. Когда в процессе времени происходят общие изменения в состоянии народа, обычно, несмотря на это, можно обнаружить многое, что явно не имело своего происхождения в новом положении вещей, а просто сохранилось в нем. На основании этих свидетельств становится возможным заявить, что цивилизация народа, среди которого они наблюдаются, должна была произойти от более раннего состояния, в котором можно найти надлежащую родину и значение этих вещей; таким образом, коллекции таких фактов должны работать как рудники исторического знания. При работе с такими материалами главным ориентиром является опыт того, что происходит на самом деле, и прямая история должна научить нас, прежде всего, тому, как старые привычки сохраняют свои позиции в

условиях новой культуры, которая, конечно, никогда бы их не привнесла, но, напротив, настойчиво пытается их вытеснить. Что представляет собой эта прямая информация, можно показать на одном примере. Даяки Борнео не привыкли рубить дерево, как это делаем мы, делая V-образные надрезы. Поэтому, когда белый человек вторгся к ним с этой и другими новинками, они выразили свое отвращение к новшеству, наложив штраф на любого из своих людей, кто будет пойман за рубкой на европейский манер; однако туземные дровосеки настолько хорошо знали, что план белого человека был улучшением их собственного, что они использовали его тайком, когда могли доверять друг другу и не рассказывать.^[57] Этому рассказу двадцать лет, и вполне вероятно, что иностранное рубило уже перестало быть преступлением против консерватизма даяков, но его запрет - яркий пример выживания авторитета предков в условиях здравого смысла. Подобные действия обычно, и не без оснований, называют суеверием; и действительно, такое название можно дать значительной части сохранившихся верований, например, тем, которые можно собрать сотнями из книг по фольклору и оккультным наукам. Но термин "суеверие" теперь подразумевает упрек, и хотя этот упрек часто может быть заслуженно брошен фрагментам мертвой низшей культуры, встроенной в живую высшую культуру, во многих случаях он будет суровым и даже неправдивым. Для целей этнографа, во всяком случае, желательно ввести такой термин, как "выживание", просто для обозначения исторического факта, который слово "суеверие" теперь не в состоянии выразить. Более того, к частичному выживанию следует отнести массу случаев, когда сохраняется достаточно старых привычек, чтобы их происхождение можно было распознать, хотя в новой форме они были настолько адаптированы к новым обстоятельствам, что все еще сохраняют свое место по собственным достоинствам.

Таким образом, вряд ли разумно называть детские игры современной Европы суевериями, хотя многие из них сохранились, и притом замечательные. Если рассматривать игры детей и взрослых людей с точки зрения этнологических уроков, которые можно извлечь из них, то одно из первых, что бросается в глаза, - это то, что многие из них являются лишь спортивной имитацией серьезных жизненных дел. Как дети в цивилизованные времена играют в обед, водят лошадей и ходят в церковь, так и главным развлечением детей дикарей является имитация занятий, которыми они будут заниматься всерьез несколько лет спустя, и таким образом их игры на самом деле являются их уроками. Дети эскимосов занимаются тем, что стреляют из крошечного лука и стрел по меткам и строят маленькие снежные хижины, которые они освещают обрывками фитиля, выпрошенными у матерей.^[58] Миниатюрные бумеранги и копья входят в число игрушек австралийских детей; и даже если отцы поддерживают в качестве признанного средства заполучить себе жен практику их насильственного увода, игра в такой сабинский брак была замечена как одна из регулярных игр маленьких туземных мальчиков и девочек.^[59] В мире довольно часто случается, что игра переживает серьезную практику, которой она подражает. Лук и стрелы - яркий тому пример. Древний и широко распространенный в культуре дикарей, этот инструмент мы прослеживаем через варварскую и классическую жизнь и далее до высокого уровня средневековья. Но сейчас, когда мы смотрим на собрание лучников или идем по сельским дорожкам в сезон, когда игрушечные луки и стрелы "в моде" среди детей, мы видим, как древнее оружие, которое среди нескольких диких племен все еще сохраняет свое смертоносное место на охоте и в битве, сводится к простому спортивному выживанию. Арбалет, сравнительно позднее и местное усовершенствование длинноствольного лука, еще больше исчез из практического использования; но как игрушка он находится на полном европейском вооружении, и, вероятно, так и останется. По древности и широкому распространению в мире, через дикарей до классических и средневековых времен, праща стоит в одном ряду с луком и стрелами. Но в средние века она вышла из употребления как

практическое оружие, и напрасно поэт XV века восхвалял искусство владения пращей среди упражнений хорошего солдата:...

"Используй каменные литя, slingи или хонды:

Он падает, если другого выстрела нет,

Мужчины, закаленные в сталь, не могут устоять,

Многочисленные и могучие камни;

А камни, в сущности, есть везде,

And slynges are not noyous for to beare."^[60]

Возможно, столь же серьезное применение пращи, какое можно отметить сейчас за пределами цивилизации, встречается у пастухов Испанской Америки, которые так ловко орудуют пращей, что, как говорят, могут ударить зверя по любому рогу и повернуть его в любую сторону. Но особенно активно используют старое грубое оружие мальчишки, которые здесь снова являются представителями далекой древней культуры.

Как игры сохраняют запись первобытных воинственных искусств, так они воспроизводят, в виде спорта и детских уроков, ранние этапы истории детских племен человечества. Английские дети, восхищающиеся имитацией криков животных и т. д., и новозеландцы, играющие в свою любимую игру, имитируя в хоре шипение пилы, щелканье клещей, грохот мушкета и других инструментов, издающих свои звуки, одинаково демонстрируют в своем истоке имитационный элемент, столь важный для формирования языка.^[61] Когда мы рассматриваем раннее развитие искусства счета и видим свидетельства того, что племя за племенем получало цифры на примитивной стадии счета на пальцах, мы находим определенный этнографический интерес в играх, обучающих этой самой ранней нумерации. Новозеландская игра "ти" описывается как игра, в которую играют, считая на пальцах: один игрок называет число, а другой должен мгновенно коснуться соответствующего пальца; а в самоанской игре один игрок протягивает столько-то пальцев, а его противник должен мгновенно сделать то же самое или потерять очко.^[62] Это могут быть исконно полинезийские игры, а могут быть и заимствованные наши детские игры. В английских яслях ребенок учится говорить, сколько пальцев показывает няня, и назначенная формула игры звучит так: "Бак, бак, сколько рогов я держу вверх?". Игра, в которой один держит пальцы, а другие держат их в соответствии, упоминается в книге Стратта. Мы можем увидеть маленьких школьников на дорожках, играющих в игру-угадайку, где один садится на спину другого и держит пальцы, а другой должен угадать, сколько их. Интересно отметить широкое распространение и долгое сохранение этих мелочей в истории, когда мы читаем следующий отрывок из Петрония Арбитра, написанный во времена Нерона: "Тримальхион, чтобы не показаться тронутым потерей, поцеловал мальчика и велел ему встать на спину. Без промедления мальчик взобрался на него верхом и ударил его рукой по плечам, смеясь и восклицая "*bissa, bissa*, quot sunt hic?"^[63] Простые игры со счетом, в которые играют пальцами, не следует путать с игрой на сложение, где каждый игрок выбрасывает руку, и нужно назвать сумму всех показанных пальцев, причем удачно назвавший получает очко; каждый должен назвать сумму до того, как увидит руку своего противника, так что мастерство заключается прежде всего в проницательном угадывании. Эта игра доставляет бесконечное удовольствие Южной Европе, где она известна в итальянском языке как "morra", а во французском - как "mouree", а в Китае она популярна под названием *ts'ai mei*, или "угадай, сколько!". Столь необычная игра вряд ли была бы изобретена дважды в Европе и Азии, а поскольку китайский термин не

кажется древним, мы можем считать вероятным, что португальские купцы завезли игру в Китай, как они, несомненно, сделали это в Японии. Древние египтяне, как показывают их скульптуры, играли в пальцевые игры, а у римлян были свои пальцевые игры, "micare digitis", в которых мясники играли со своими клиентами на куски мяса. Неясно, были ли это морра или какие-то другие игры.^[64]

Когда шотландские парни, играя в "таппи-туси", берут друг друга за лоб и говорят: "Будешь моим мужчиной?"^[65], они ничего не знают о старом символическом способе получения кабалы, который они сохраняют до наших дней. Деревянная дрель для разжигания огня трением, которую многие грубые или древние расы, как известно, использовали в качестве общего бытового инструмента и которая сохранилась у современных индусов как проверенное временем священное средство для зажигания чистого жертвенного огня, была найдена в Швейцарии в качестве игрушки среди детей, которые разжигали ею огонь в спорте, как это делали бы эквимосы в серьезном случае.^[66] В Готланде зафиксировано, что древнее жертвоприношение дикого кабана было фактически перенесено в современное время в спортивной имитации, парнями в маскарадной одежде с почерневшими и раскрашенными лицами, в то время как жертву олицетворял мальчик, завернутый в меха и помещенный на сиденье, с пучком заостренных соломинок во рту, чтобы имитировать щетину кабана.^[67] Одна невинная детская забава нашего времени странным образом смешивается с уродливой историей тысячелетней давности. Во Франции играют так: дети становятся в кольцо, один зажигает бумажку и передает ее следующему, говоря: "petit bonhomme vit encore", и так далее по кругу, каждый произносит слова и передает пламя как можно быстрее, потому что тот, в чьих руках погаснет бумажка, должен заплатить неустойку, и тогда объявляется, что "petit bonhomme est mort". Гримм упоминает о подобной игре в Германии, в которую играют с горящей палкой, а Холливелл приводит детский стишок, который произносится вместе с ней, когда в нее играют в Англии:...

"Джек жив и очень здоров,

Если он умрет в твоей руке, ты должен смотреть на себя".

Как известно всем читателям церковной истории, раньше для приверженцев устоявшейся веры было излюбленным предметом споров обвинять еретические секты в том, что они празднуют отвратительные оргии, считая их таинствами своей религии. Язычники рассказывали эти истории иудеям, иудеи - христианам, а сами христиане достигли небывалых высот в искусстве клеветы на религиозных противников, чья нравственная жизнь зачастую на самом деле казалась исключительно чистой. Манихеи были особым клеймом для таких клевет, которые передавались секте, считавшейся их преемниками - пауликам, чье имя вновь появляется на сайте в средние века в связи с катарами. Этим последним, очевидно, на основании выражения в одной из их религиозных формул, было дано название Boni Homines, которое стало признанным термином для альбигойцев. Очевидно, что первые пауликанцы вызвали гнев ортодоксов, возражая против священных изображений и называя тех, кто их почитал, идолопоклонниками; и около 700 г. н. э. Иоанн Осунский, патриарх Армении, написал диатрибу против этой секты, выдвигая обвинения обычного антиманихейского типа, но с особенностью, которая приводит его заявление в настоящую необычную связь. Он заявляет, что они богохульно называют ортодоксов "поклонниками образов", что сами они поклоняются солнцу, что, кроме того, они смешивают пшеничную муку с кровью младенцев и причащаются ею, а "когда они умерщвляют самой ужасной смертью мальчика, первенца своей матери, перебрасываемого из рук в руки среди них по очереди, они почитают того, в чьей руке умирает ребенок, как достигшего первого достоинства секты". Чтобы объяснить соответствие этих зверских подробностей детскому

спорту, наиболее вероятным представляется предположение, что игра "Petit Bonhomme" не является воспоминанием о легенде о Boni Homines, а что игра была известна детям восьмого века так же, как и сейчас, и что армянский патриарх просто обвинил пауликанцев в том, что они играют в нее с живыми младенцами.^[68]

Возможно, можно проследить еще одну интересную группу видов спорта как наследие ветви дикарской философии, некогда занимавшей высокое положение, но теперь пришедшей в заслуженный упадок. Азартные игры настолько тесно соотносятся с гадательными искусствами, принадлежащими уже дикарской культуре, что есть смысл применить к нескольким таким играм правило, согласно которому серьезная практика приходит первой, а со временем может свестись к спортивному выживанию. Для современного образованного человека тянуть жребий или подбрасывать монету - это обращение к случайности, то есть к невежеству; это передача решения вопроса механическому процессу, который сам по себе ничуть не противоестественный и даже не экстраординарный, но просто настолько сложный, что никто не может заранее сказать, что из этого получится. Но мы также знаем, что эта научная доктрина случайности не является доктриной ранней цивилизации, которая имеет мало общего с теорией вероятностей математика, но много общего с такими священными гаданиями, как выбор Матфея по жребию в качестве двенадцатого апостола или, в более позднюю эпоху, обряд моравских братьев по выбору жен для своих молодых людей путем бросания жребия с молитвой. Не на слепую случайность смотрели маори, когда гадали по жребию, чтобы найти вора среди подозрительной компании;^[69] или гвинейские негры, когда шли к жрецу-фетишу, который, перетасовывая свой сверток из маленьких полосок кожи, давал священное предзнаменование.^[70] Толпа с воздетыми руками молится богам, когда герои бросают жребий в шапке Атрейдеса Агамемнона, чтобы узнать, кто пойдет на битву с Гектором и поможет благовоспитанным грекам.^[71] С молитвой к богам и взирая на небо, германский жрец или отец, как рассказывает Тацит, вытянул три жребия из помеченных веточек фруктовых деревьев, разбросанных на чистом белом одеянии, и по их знакам истолковал ответ.^[72] Как в древней Италии оракулы давали ответы по начертанным жребиям,^[73] так и современные индусы решают споры, бросая жребий перед храмом, взывая к богам с криками "Да будет справедливость! Покажите невиновного!"^[74]

Нецивилизованный человек считает, что жребий или игральные кости при выпадении подстраиваются под то значение, которое он может придать им, и особенно он склонен полагать, что над прорицателем или азартным игроком стоят духовные существа, которые тасуют жребий или переворачивают кости, чтобы заставить их дать ответ. Этот взгляд прочно занял свое место в средние века, и позже в истории мы все еще видим, что на азартные игры смотрят как на результаты сверхъестественных действий. Общее изменение средневековых и современных представлений в этом отношении хорошо показано в замечательном труде, опубликованном в 1619 году, который, по-видимому, во многом способствовал этим изменениям. Томас Гейтакер, пуританский священник, в своем трактате "О природе и использовании лотов" в целях борьбы с ними приводит следующие возражения против азартных игр: "Лоты можно использовать не иначе как с большим благоговением, потому что распоряжение ими исходит непосредственно от Бога".... "природа лота, который, как утверждается, является делом особого и непосредственного провидения Божьего, священным оракулом, божественным решением или приговором: поэтому легкое использование его является злоупотреблением именем Божьим, а значит, грехом против третьей заповеди". Гатакер, возражая на это, утверждает, что "ожидание результата и события, как при обычных средствах от Бога, является общим для всех действий: ожидание его при немедленной и экстраординарной работе не более законно здесь, чем в других местах, да и вообще является простым суеверием".^[75] Однако потребовалось время, чтобы

это мнение стало распространенным в образованном мире. По прошествии сорока лет Джереми Тейлор все еще мог вывести остатки более древнего представления в ходе в целом разумного аргумента в пользу азартных игр, когда в них играют не на деньги, а на прохладу. "Я слышал, - говорит он, - от тех, кто разбирается в подобных вещах, что существуют такие странные шансы, такое продвижение руки с помощью фантазии и маленьких геомантических искусств, такой постоянный выигрыш с одной стороны, такие неоправданные потери с другой, и эти странные случайности производят такие ужасные последствия, что не исключено, что Бог разрешил проводить такие азартные игры дьяволу, который будет распоряжаться ими там, где он может причинить наибольший вред; но без помощи денег он вообще ничего не сможет сделать."^[76] О том, насколько живучи представления о сверхъестественном вмешательстве в азартные игры, сохранившиеся в Европе до наших дней, свидетельствует все еще процветающее искусство азартной магии. Фольклор наших дней продолжает учить, что яйцо в Страстную пятницу нужно нести на удачу в игре, а поворот стула повернет удачу; тирольцы знают талисман, позволяющий получить от дьявола дар выигрывать в карты и кости; На континенте до сих пор широко продаются книги, в которых рассказывается, как по снам узнать удачные числа для лотереи; а лужицкий крестьянин даже прячет свои лотерейные билеты под алтарной скатертью, чтобы получить благословение во время таинства и таким образом иметь больше шансов на выигрыш".^[77]

Рассматривая детали, отобранные здесь в качестве образцов символической магии, мы вполне можем задать вопрос, нет ли во всем этом чудовищном фарсаго какой-либо истины или ценности? Оказывается, что практически никакой, и что мир на протяжении веков был очарован слепой верой в процессы, совершенно не имеющие отношения к их предполагаемым результатам, и которые с таким же успехом можно было бы воспринимать прямо противоположным образом. Плиний справедливо видел в магии предмет, достойный его особого внимания, "по той самой причине, что, будучи самым мошенническим из искусств, она преобладала во всем мире и на протяжении стольких веков" (*eo ipso quod fraudulentissima artium plurimum in toto terrarum orbe plurimisque seculis valuit*). Если спросить, как такая система могла удержать свои позиции не только в независимости, но и вопреки собственным фактам, то справедливый ответ не представляется сложным. Прежде всего, следует помнить, что оккультная наука не существовала исключительно за счет собственных сил. Какими бы бесполезными ни были ее искусства, на практике они связаны с другими действиями, отнюдь не бесполезными. То, что выдается за священные предзнаменования, часто на самом деле является проницательными догадками хитрого человека о прошлом и будущем. Гадание служит колдуну маской для настоящего дознания, как, например, когда испытание дает ему бесценную возможность допросить виновных, чьи дрожащие руки и двусмысленная речь выдают одновременно и их тайну, и их абсолютную веру в его способность ее разгадать. Пророчество имеет тенденцию сбываться, как, например, в тех случаях, когда маг, внедряя в сознание жертвы убеждение, что против нее были применены смертельные искусства, может убить ее этой идеей, как материальным оружием. Часто священник, а также маг, он имеет за спиной всю силу религии; часто человек, облеченный властью, всегда беспринципный интриган, он может работать колдовством и государственными делами вместе, и заставить свою левую руку помогать правой. Часто врач, он может помочь своими предзнаменованиями жизни или смерти с помощью лекарства или яда, а то, что мы до сих пор называем "фокусами" ловкости рук, сделало многое для поддержания его сверхъестественного престижа. С самых ранних

этапов цивилизации существовали профессиональные фокусники, которые жили своим ремеслом и поддерживали его. Говорят, что если бы кто-то предоставил лекторам возможность учить, что две стороны треугольника вместе равны третьей, учение имело бы достойное продолжение среди нас самих. Во всяком случае, магия, имея влиятельную профессию, заинтересованную в том, чтобы поддерживать ее авторитет и силу, не зависела в своем существовании от одних лишь доказательств.

И, во-вторых, что касается этих доказательств. Магия не имеет мошеннических корней и, похоже, редко практикуется как абсолютное самозванство. Колдун, как правило, добросовестно осваивает свою освященную временем профессию и сохраняет веру в нее в большей или меньшей степени от первого до последнего; одновременно обманщик и мошенник, он сочетает в себе энергию верующего и хитрость лицемера. Если бы оккультная наука была создана просто для целей обмана, то ей соответствовала бы простая бессмыслица, тогда как мы видим тщательно разработанную и систематизированную псевдонауку. На самом деле, это искренняя, но ошибочная система философии, разработанная человеческим интеллектом в результате процессов, все еще в значительной степени понятных нашему собственному разуму, и, таким образом, имеющая оригинальную опору в мире. И хотя фактические доказательства были решительно против нее, лишь в последнее время и постепенно эти доказательства стали приводить к фатальным последствиям. Общий обзор практической работы этой системы можно представить следующим образом. Большая часть успешных случаев относится к естественным средствам, замаскированным под магию. Кроме того, определенная часть случаев должна быть успешной по чистой случайности. Однако гораздо большую часть составляют те случаи, которые мы должны назвать неудачами; но профессия фокусника заключается в том, чтобы не допустить их подсчета, и он делает это с необычайной ловкостью риторики и наглой дерзостью. Он оперирует двусмысленными фразами, которые дают ему три или четыре шанса на один. Он прекрасно знает, как навязать трудные условия и свалить вину за неудачу на их игнорирование. Если вы хотите сделать золото, алхимик в Средней Азии готов предложить вам рецепт, только, чтобы воспользоваться им, вы должны три дня не думать об обезьянах; точно так же, как наш английский фольклор гласит, что если одна из ваших ресниц вылетит и вы наденете ее на большой палец, вы получите все, что пожелаете, если только сможете не думать о лисьих хвостах в роковой момент. И опять же, если случается что-то не то, у волшебника есть хотя бы причина. Если родилась дочь, когда он обещал сына, значит, это какой-то враждебный практик превратил мальчика в девочку; если налетела буря как раз тогда, когда он делает хорошую погоду, значит, он спокойно требует большую плату за более сильные обряды, уверяя своих клиентов, что они могут благодарить его и так, ведь было бы гораздо хуже, если бы он не сделал то, что сделал. И даже если отбросить все эти вспомогательные уловки, если мы посмотрим на честных, но ненаучных людей, добросовестно практикующих оккультную науку, лицом к лицу с фактами, мы увидим, что неудачи, которые осуждают ее в наших глазах, имеют сравнительно небольшой вес в их глазах. Часть из них удается избежать под упругим предлогом "чуть больше или меньше", как неудачник в лотерее утешает себя тем, что его счастливое число оказалось в пределах двух от выигрыша, или лунный наблюдатель с триумфом отмечает, что изменение погоды произошло в течение двух или трех дней до или после четверти, так что удобное для него определение "близкая четверть луны" применимо к четырем или шести дням из каждых семи. Частично это происходит из-за неспособности оценить негативные доказательства, которые позволяют одному успеху перевесить полдюжины неудач. Как мало сейчас даже среди образованных людей, которые вникли в суть того памятного отрывка в начале "Novum Organum": "Человеческое понимание, когда какое-либо утверждение однажды заложено

(либо из общего признания и веры, либо из удовольствия, которое оно доставляет), заставляет все остальное добавлять новую поддержку и подтверждение; и хотя могут существовать самые убедительные и многочисленные примеры обратного, оно либо не замечает их, либо презирует, либо избавляется от них и отвергает их по какому-то признаку, с жестоким и вредным предубеждением, вместо того чтобы пожертвовать авторитетом своих первых выводов". На это хорошо ответил тот, кому показали в храме вотивные таблички, подвешенные теми, кто спасся от гибели во время кораблекрушения, и на вопрос, признает ли он тогда власть богов, ответили: "Но где же портреты тех, кто погиб вопреки своим обетам?"^[(221)].

В целом, сохранение символической магии в средние века и в наше время - факт неудовлетворительный, но не загадочный. Однажды устоявшееся мнение, каким бы обманчивым оно ни было, может сохраняться из века в век, ибо вера может распространяться сама по себе, не обращаясь к своему разумному происхождению, как растения размножаются из косточек, не выращивая их из семени.

История выживания в таких случаях, как фольклор и оккультные искусства, которые мы рассматривали, по большей части была историей упадка и разложения. По мере того как сознание людей меняется в процессе развития культуры, старые обычаи и мнения постепенно угасают в новой и неблагоприятной атмосфере или переходят в состояние, более соответствующее новой жизни вокруг них. Но это настолько далеко от того, чтобы быть законом без исключений, что при узком взгляде на историю часто может показаться, что это вообще не закон. Ведь поток цивилизации извивается и поворачивается сам на себя, и то, что кажется ярким поступательным течением одной эпохи, в следующей может закружиться в водовороте или превратиться в унылое и ядовитое болото. Изучая широким взглядом ход развития человеческих мнений, мы то и дело можем проследить, как от самого поворотного пункта происходит переход от пассивного выживания к активному возрождению. Какое-то известное верование или обычай веками демонстрировало симптомы упадка, когда мы начинаем видеть, что состояние общества, вместо того чтобы затормозить его, благоприятствует его новому росту, и оно вновь вспыхивает с энергией, зачастую столь же удивительной, сколь и нездоровой. И хотя возрождению не суждено длиться бесконечно, и хотя, когда мнение вновь обращается к нему, его гибель может быть более беспощадной, чем прежде, все же оно может длиться веками, пробивать себе дорогу в глубинные устои общества и даже становиться самой меткой и характерной чертой своего времени.

Писатели, желающие показать, что при всех наших недостатках мы мудрее и лучше наших предков, охотно останавливаются на истории колдовства между средним и современным веками. Они могут процитировать Мартина Лютера, говоря о ведьмах, портящих фермерам масло и яйца: "Я бы не пожалел этих ведьм; я бы сжег их всех". Они могут показать, как добрый сэр Мэтью Хейл вешал ведьм в Саффолке, опираясь на авторитет Священного Писания и согласие всех народов; а король Яков председательствовал на пытках доктора Фиана за то, что тот навел бурю на королевский корабль, направлявшийся из Дании, с помощью целой флотилии ведьм в ситах, которые унесли в море окрещенного кота. В те страшные дни быть калекой с выпученными глазами стоило двадцать шиллингов для колдуна; наличие на теле женщины того, что колдун с удовольствием называл дьявольской меткой, было презумпцией для смертного приговора; не пускать кровь, не проливать слезы и не тонуть в пруду означало сначала пытку, а потом кол. Реформа религии не была лекарством от болезни умов людей, ибо в таких вещах пуританин был не хуже инквизитора, но и не лучше. Паписты и протестанты сражались друг с другом, но оба были настроены против врага рода человеческого - ведьмы, продавшей сатане, чтобы скакать на метле, сосать

кровь детей и быть для жизни и смерти самым жалким из всех существ. Но вместе с новым просвещением пришло изменение в европейском мнении. К концу семнадцатого века отвратительное суеверие стало разрушаться и у нас; Ричард Бакстер из "Покоя святых" с фанатичным рвением пытался вновь зажечь ведьмины костры в Новой Англии, но его усилия были тщетны. Год от года преследование ведьм становилось все более ненавистным для образованных слоев населения, и хотя оно упорно умирало, но в конце концов сошло на нет. В наши дни, когда мы читаем о сожжении ведьмы в Камарго в 1860 году, мы указываем на Мексику как на страну, находящуюся на задворках цивилизации. И если в Англии до сих пор случается, что деревенских хамов судят на квартальных сессиях за дурное обращение с какой-нибудь бедной старухой, которая, как им кажется, засушила корову или испортила урожай репы, мы комментируем упорство, с которым деревенский ум цепляется за взорвавшиеся глупости, и взываем о необходимости большего количества школьных учителей.

Как бы ни было верно все это, этнограф должен идти шире и глубже в своих исследованиях, чтобы справедливо изучить свой предмет. Преобладающая вера в колдовство, которая, как кошмар, нависла над общественным мнением с XIII по XVII век, отнюдь не была продуктом средневековья, а была возрождением из далеких времен первобытной истории. Болезнь, вновь вспыхнувшая в Европе, была хронической среди низших рас на протяжении скольких веков, мы не можем сказать. Колдовство - неотъемлемая часть жизни дикарей. В Австралии и Южной Америке есть грубые расы, чья сильная вера в него привела к тому, что они заявили, что если бы людей никогда не околдовывали и не убивали насильем, то они бы вообще не умирали. Как и австралийцы, африканцы будут допытываться у своих мертвецов, какой колдун убил их своими злыми искусстваами, и когда они убедятся в этом, кровь должна искупить вину. В Западной Африке смело утверждают, что вера в колдовство унесла больше жизней, чем работорговля. В Восточной Африке капитан Бертон, путешественник, склонный делать социальные зарисовки в нескольких резких линиях, отмечает, что, несмотря на рабство и черную магию, жизнь среди вахуту нестабильна, и "никто, особенно в преклонном возрасте, не застрахован от сожжения в один прекрасный день;" и, путешествуя по стране вазарамо, он рассказывает, что через каждые несколько миль встречал кучи пепла и древесного угля, то и дело такие, которые казались отцом и матерью, а рядом с ними - маленькую кучку, в которой лежал ребенок.^[222] Хорошо известно, что даже в районах Британской Индии существует состояние ума, готовое породить подобные ужасы, и его удается сдерживать не столько убеждением, сколько основной силой. Начиная с уровня жизни дикарей, мы видим, что колдовство сохранилось во всем варварском и раннем цивилизованном мире. Оно существовало в Европе в столетиях, предшествующих X, но без особого размаха, в то время как законы Ротара и Карла Великого фактически направлены против тех, кто должен предавать смерти мужчин или женщин по обвинению в колдовстве. В XI веке церковное влияние препятствовало суеверной вере в колдовство. Но теперь наступил период реакции. Произведения монашеской легенды и чудотворцев все больше и больше поощряли пагубное легкоеверие в отношении сверхъестественного. В XIII веке, когда дух религиозных преследований начал овладевать всей Европой с мрачным и жестоким безумием, доктрина колдовства возродилась со всей своей варварской силой.^[223] То, что вина за такое низведение Европы в интеллектуальном и нравственном отношении до уровня негритянской Африки лежит в основном на Римской церкви, убедительно доказывают записи пап Григория IX и Иннокентия VIII, а также история Святой инквизиции. Для нас же главный интерес средневекового колдовства заключается в том, насколько точно и полно теория выживания объясняет его. В самих деталях обычных обвинений, которые выдвигались против ведьм, можно проследить традиции, зачастую почти не измененные со времен варварства и дикости. Они поднимали бури с помощью магических обрядов, у них были чары

против вреда оружия, они устраивали свои собрания на диких пустошах и горных вершинах, они могли скакать по воздуху на зверях и даже сами превращаться в ведьм и волков, у них были знакомые духи, они совокуплялись с инкубами и суккубами, вводили в тела своих жертв шипы, булавы, перья и тому подобные предметы, вызывали болезни путем демонической одержимости, околдовывали с помощью заклинаний и сглаза, практиковались на изображениях и символах, на еде и имуществе. Все это - чистое наследие дохристианских веков, "in errore paganorum revolvitur", как сказал Бурхард Вормсский о суеверии своего времени.^[224] Два наиболее известных средства, использовавшихся против ведьм Средневековья, могут показать место всего этого ремесла в цивилизации. Восточные джинны испытывают такой смертельный ужас перед железом, что само его название является для них талисманом; так и в европейском фольклоре железо отгоняет фей и эльфов и уничтожает их силу. По всей видимости, они являются существами, принадлежащими к древнему каменному веку, и новый металл для них ненавистен и вреден. Теперь, что касается железа, ведьмы попадают в одну категорию с эльфами и кошмарами. Железные инструменты держат их на расстоянии, и особенно для этой цели выбирали железные подковы, о чем до сих пор свидетельствует половина дверей конюшен в Англии.^[225] И снова одно из самых известных английских ведьмовских испытаний - суд "мимоходом" или вплавь. Связанную по рукам и ногам обвиняемую бросали в глубокую воду, чтобы она утонула, если невиновна, и выплыла, если виновна, и в последнем случае, как утверждает Гудибрас, была повешена только за то, что не утонула. Король Джеймс, который, похоже, имел представление о реальном первобытном значении этого обряда, говорит в своей "Деймонологии": "Похоже, что Бог назначил сверхъестественным знаком чудовищного нечестия ведьм, чтобы вода отказывалась принимать в свое лоно тех, кто стряхнул с себя священную воду крещения" и т. д. В ранней германской истории этот же суд над водой был хорошо известен, и его смысл признавался в том, что сознательный элемент отвергает виновных (si aqua illum velut innoxium receperit-innoxii submerguntur aqua, culpabiles supernatant). Уже в IX веке законы запрещали эту практику как пережиток суеверия. Наконец, в индуистском кодексе Ману тот же суд на воде признается одним из обычных судебных процессов; если вода не заставляет обвиняемого всплывать при погружении в нее, то его клятва верна. Поскольку этот древнеиндийский свод законов сам, несомненно, был составлен из материалов еще более раннего времени, мы можем рискнуть отнести соответствие водного испытания среди европейской и азиатской ветвей арийской расы к периоду далекой древности.^[226]

Будем надеяться, что если вера в нынешнее колдовство и преследования, неизбежно вытекающие из этой веры, снова станут заметны в цивилизованном мире, они могут проявиться в более мягкой форме, чем раньше, и будут сдерживаться более сильным гуманизмом и терпимостью. Но тот, кто считает, что с их нынешним исчезновением они обязательно исчезнут навсегда, должно быть, мало читал историю, и ему еще предстоит узнать, что "возрождение культуры" - это нечто большее, чем пустая педантичная фраза. В наше время возрождается группа верований и практик, которые уходят корнями глубоко в тот самый пласт ранней философии, где впервые появляется колдовство. Эта группа верований и практик представляет собой то, что сегодня принято называть спиритизмом.

Колдовство и спиритизм тысячелетиями существовали в тесном союзе, который несправедливо описан в этом стихотворении из "Интерлюдии о природе" Джона Бейла XVI века, объединяющем под одной обложкой искусство околдовывать овощи и домашнюю птицу, а также вызывать сверхъестественное движение табуреток и посуды.

"Их колодцы я могу осушить,
Деревья и травы окрасить,
И все мякоть спалить,
В то время как люди двигаются:
Я могу заставить палантины окраситься
И глиняные горшки похвалить,
Чтоб никто их не одурманил,
И лишь перчатку брошу".

Это же интеллектуальное движение привело к упадку как колдовства, так и спиритизма, пока в начале прошлого века люди не стали считать, что и то, и другое умирает или почти умерло вместе. Однако теперь спиритуалисты не только исчисляются десятками тысяч в Америке и Англии, но среди них есть и люди выдающихся умственных способностей. Я прекрасно понимаю, что проблема так называемых "проявлений духов" требует обсуждения по существу, чтобы прийти к определенному мнению, насколько она может быть связана с фактами, недостаточно оцененными и объясненными наукой, а насколько - с суеверием, заблуждением и просто безрассудством. Такое исследование, проведенное путем тщательного наблюдения в научном духе, казалось бы, должно пролить свет на некоторые интереснейшие психологические вопросы. Но хотя рассмотрение спиритических свидетельств само по себе выходит за рамки моей работы, этнографический взгляд на этот вопрос, тем не менее, имеет свою ценность. Он показывает, что современный спиритизм в значительной степени является прямым возрождением из области дикарской философии и крестьянского фольклора. Это не просто вопрос существования определенных феноменов разума и материи. Дело в том, что в связи с этими явлениями великая философско-религиозная доктрина, процветающая в низшей культуре, но угасающая в высшей, вновь заявила о себе в полную силу. Мир снова кишит разумными и могущественными развоплощенными духовными существами, чье прямое действие на мысль и материю снова уверенно утверждается, как в те времена и в тех странах, где физическая наука еще не сумела вытеснить этих духов и их влияние из системы природы.

Явления вернули себе то место и значение, которое они занимали от уровня низших рас до уровня средневековой Европы. Обычные истории о привидениях, в которых духи умерших ходят в видимом облике и общаются с телесными людьми, теперь восстановлены и приводятся с новыми примерами как "проблески ночной стороны природы", и эти истории не изменили ни своей силы для тех, кто склонен им верить, ни своей слабости для тех, кто не склонен. Как и в старые времена, люди живут в привычном общении с духами мертвых. Некромантия - это религия, и китайский поклонник манов может увидеть, как внешние варвары после еретического перерыва в несколько столетий вернуться к его проверенному временем вероучению. Как колдуны варварских племен пребывают в телесной летаргии или спят, пока их души отправляются в далекие путешествия, так и в современных спиритических рассказах нередко люди находятся в бесчувственном состоянии, когда их явления посещают отдаленные места, откуда они приносят информацию и где они общаются с живыми. Духи живых и мертвых, души Штрауса и Карла Фогта, а также Августина и Иеронима вызываются медиумами в далекие спиритические круги. Как замечает доктор Бастиан, если какой-нибудь

знаменитый человек в Европе в какой-то момент почувствует себя в меланхолическом настроении, он может утешить себя мыслью, что его душа была послана в Америку, чтобы помочь в "грубой починке" какого-нибудь деревенского жителя. Пятьдесят лет назад доктор Маккуллок в своем "Описании западных островов Шотландии" так писал о знаменитом втором зрении в Хайленде: "На самом деле его постигла участь колдовства; в него перестали верить, и оно прекратило свое существование". Однако поколение спустя он обнаружил бы, что оно восстановлено в гораздо более широких слоях общества и при гораздо лучших условиях обучения и материального процветания. Среди влияний, которые в совокупности привели к спиритуалистическому ренессансу, видное место, как мне кажется, можно отвести воздействию, оказанному на религиозное сознание Европы и Америки в XVIII веке анимистическими учениями Эмануэля Сведенборга. О позиции этого выдающегося провидца в отношении некоторых конкретных спиритуалистических доктрин можно судить по следующим высказываниям из "Истинной христианской религии". Дух человека - это его разум, который живет после смерти в полной человеческой форме, и этот дух может переноситься с места на место, пока тело остается в покое, как это в некоторых случаях случалось с самим Сведенборгом. "Я беседовал, - говорит он, - со всеми моими родственниками и друзьями, а также с королями и принцами и учеными мужами после их ухода из этой жизни, и это продолжается уже двадцать семь лет без перерыва". Предвидя, что многие, читающие его "Воспоминания", сочтут их выдумками воображения, он утверждает, что на самом деле они не выдумки, а действительно были увидены и услышаны; увидены и услышаны не во сне, а в состоянии полного бодрствования.^[227]

В другом месте мне придется говорить о некоторых доктринах современного спиритизма, где они, по-видимому, займут свое место в изучении анимизма. Здесь же, чтобы проиллюстрировать связь новых и старых спиритических идей, я предлагаю взглянуть на этнографию двух самых популярных способов общения с миром духов - рэпа и письма, а также двух выдающихся проявлений духов - подвига поднятия в воздух и трюка братьев Дэвенпорт.

Эльф, который по ночам ходит и стучит по дому и чье специальное немецкое название - "полтергейст", - старый и знакомый персонаж европейского фольклора.^[228] С давних пор такие необъяснимые шумы приписывались действиям личных духов, которые чаще всего считались человеческими душами. Современные даяки, сиамцы и сингальцы согласны с эстами в том, что такие стуки вызываются духами.^[229] Стуки могут считаться таинственными, но безобидными, как те, что в Швабии и Франконии ожидаются во время Адвента на Anklöpfleins-Nächte, или "Ночи маленьких стукачей".^[(230)] Или они могут быть полезными, как, например, когда валлийские шахтеры думают, что "стуки", которые они слышат под землей, указывают на богатые жилы свинца и серебра.^[231] Или они могут просто раздражать, как в девятом веке, когда злобный дух заселил приход, стуча по стенам, словно молотком, но, будучи побежден литаниями и святой водой, признал себя знакомым некоего злого священника и скрывался под его плащом. Так, в XVII веке знаменитый демон-барабанщик из Тедворта, которого Гланвил поминает в "Saducismus Triumphatus", стучал в двери и снаружи дома и "в течение часа бил по Круглоголовым и Рогоносцам, по Там-Ту и другим военным предметам, не хуже любого барабанщика".^[(232)] Но народная философия в большинстве случаев придавала таким таинственным звукам предвестие смерти, стук считался сигналом или вызовом как среди духов, так и среди людей. Римляне считали, что гений смерти таким образом возвещает о своем приходе. В современном фольклоре считается, что стук или грохот в полу - это предзнаменование приближающейся смерти, или что умирающие сами объявляют о своем уходе друзьям такими странными звуками. Английское правило действует в обоих случаях: "Три громких и отчетливых стука у изголовья кровати больного человека, у

изголовья кровати или у двери любого из его родственников - предзнаменование его смерти". У нас есть хорошая возможность проверить количество фактических соответствий между предзнаменованием и событием, необходимых для установления этих правил: нелогичные люди, которые были (и остаются) способны обнаружить связь между тиканьем жука "часов смерти" и последующей смертью в доме, без сомнения, с такой же легкостью давали пророческое толкование любым другим таинственным стукам.^[233] Существует история, датированная 1534 годом, о призраке, который отвечал на вопросы, стуча в католическую церковь Орлеана, и требовал убрать похороненную там жену-лютеранку проректора; но дело оказалось проделкой францисканского монаха.^[234] Система составления алфавита с помощью считалок - это устройство, хорошо знакомое по тюремным камерам, где оно долгое время было одновременно и отчаянием тюремщиков, и свидетельством распространения образования даже среди преступных слоев населения. Так, когда в 1847 году знаменитые рэппинги начали беспокоить поселок Аркадия в штате Нью-Йорк, семье Фокс из Рочестера, основателям современного спиритического движения, пришлось, с одной стороны, только возрождать древнюю распространенную веру в рэппинг духов, которая уже почти канула в Лету, а с другой стороны, система общения с духами была готова к их услугам. Система рэппинг-алфавита по-прежнему используется в полной мере, и бесчисленные образцы сообщений, полученных таким образом, находятся в печати; возможно, самым длинным из них является роман, название которого я могу только привести: "Juanita, Nouvelle par une Chaise. À l'Imprimerie du Gouvernement, Basse Terre (Guadeloupe), 1853. В записанных сообщениях имена, даты и т.д. часто утверждаются, что они были произнесены при удивительных обстоятельствах, а стиль мышления, язык и орфография соответствуют интеллектуальным качествам носителя. Большая часть сообщений явно ложна и глупа, даже когда "дух" объявлял себя именем какого-нибудь великого государственного деятеля, моралиста или философа прошлого, спиритуалисты приняли теорию, что глупые или лживые духи склонны олицетворять собой людей более высокого ранга и передавать сообщения от их имени.

Спиритическое письмо бывает двух видов, в зависимости от того, делается оно с помощью материального инструмента или без него. Первый вид широко практикуется в Китае, где, как и другие обряды гадания, он, вероятно, является древним. Он называется "спуск карандаша" и особенно часто используется представителями литературных кругов. Когда китаец хочет таким образом обратиться к богу, он посылает профессионального медиума. Перед изображением бога ставят свечи и благовония, а также подносят чай или шуточные деньги. Перед ним на другом столе ставится продолговатый поднос с сухим песком. Письменный инструмент представляет собой V-образную деревянную ручку длиной два-три фута с деревянным зубом, закрепленным на острие. Этот инструмент держат два человека, каждый из которых держит его за одну ножку, а острие упирается в песок. Соответствующие молитвы и заклинания побуждают бога проявить свое присутствие движением острия в песке, и таким образом пишется ответ, остается только расшифровать его, что довольно сложно и сомнительно. О том, к какому состоянию относится этот обряд, можно судить по следующему: когда со священного абрикосового дерева срывают ветку для изготовления ручки духа, на стволе выцарапывают апологетическую надпись.^[235] Несмотря на теологические различия между Китаем и Англией, искусство написания духов в этих двух странах во многом одинаково. Разновидность "планшета", похоже, была известна в Европе в XVII веке.^[236] Инструмент, который сейчас можно купить в магазинах игрушек, представляет собой доску в форме сердца длиной около семи дюймов, стоящую на трех опорах, из которых две на широком конце - ролики, а третья на заостренном конце - карандаш, продеваемый через отверстие в доске. Прибор кладут на лист бумаги, и два человека, слегка надавливая на него пальцами, ждут, пока без сознательного усилия оператора он не начнет двигаться и

писать ответы на вопросы. Способность писать духами есть не у всех, но сильный медиум пишет один. Такие медиумы иногда считают, что на них действует некая сила, отдельная от них самих, а на самом деле - одержимая.

Церковная история хранит память о чуде, произошедшем в конце Никейского собора. Два епископа, Хрисанф и Мисоний, умерли во время его заседания, и оставшаяся толпа отцов принесла подписанные ими самими акты в гробницу, обратилась к умершим епископам, как к живым, и оставила документ. На следующий день, вернувшись, они обнаружили две подписи, добавленные следующим образом: "Мы, Хрисанф и Мисоний, согласные со всеми отцами святого первого и "вселенского" Никейского Синода, хотя и переведены из тела, также подписали этот том нашими собственными руками".^[237] Подобное спиритическое письмо без материального инструмента было недавно возобновлено бароном де Гюльденштуббе. Этот писатель новыми доказательствами подтверждает истинность традиции всех народов о том, что души умерших поддерживают связь с их бренными останками и преследуют места, где они обитали "во время своего земного воплощения". Так, Франциск I проявляет себя главным образом в Фонтенбло, а Людовик XV и Мария-Антуанетта бродят по Трианону. Более того, если разложить в подходящих местах листы чистой бумаги, то духи, окутанные своими бесплотными телами, силой воли будут концентрировать на бумаге электрические токи и таким образом формировать письменные знаки. Барон публикует в своей "Позитивной пневматологии" массу факсимиле полученных таким образом записей, сделанных духами. Юлий и Август Цезары дают свои имена возле своих статуй в Лувре; Ювенал производит смехотворную попытку копирования стихов; Элоиза в *Père-la-Chaise* сообщает миру на современном французском языке, что Абельяр и она едины и счастливы; св. Павел пишет себе *ἐλζιςτος ἀποστόλων* (подразумевая, надо полагать, *ἐλαχίστος ἀποστόλων*); а врач Гиппократ (который пишет себя *Hippōkratēs*) посещал М. де Гюльденштуббе в его парижском доме и дал ему подпись, которая сама по себе за несколько минут вылечила острый приступ ревматизма.^[238]

Чудо подъема и парения в воздухе получило полное признание в литературе Древней Индии. Буддийский святой высокого аскетического ранга достигает силы, называемой "совершенством" (ирдхи), благодаря которой он способен подниматься в воздух, а также переворачивать землю и останавливать солнце. Обладая этой силой, святой осуществляет ее простым определением своей воли, при этом его тело становится бесплотным, как если бы человек в обычном человеческом состоянии решил прыгнуть, и прыгнул. Буддийские анналы рассказывают о чудесном подвешивании как самого Гаутамы, так и других святых, например, его предка Маха Саммата, который мог таким образом сидеть в воздухе без видимой опоры. Считается, что даже без этой возвышенной способности можно подняться и двигаться в воздухе усилием экстатической радости (*udwega prīti*). Замечательное упоминание об этом подвиге, как говорят, совершаемом индийскими брахманами, встречается в биографии Аполлония Тианского, написанной в третьем веке; эти брахманы описываются как передвигающиеся по воздуху на высоте около двух локтей от земли, не ради чуда (такое честолюбие они презирали), а потому, что оно более подходит для солярных обрядов.^[239] Иностранные фокусники исповедовали демонстрацию этого чуда среди греков во втором веке, как свидетельствует шуточный рассказ Лукиана о гиперборейском фокуснике: - "Ты шутишь, сказал Клеодemos, но я когда-то был более недоверчив, чем ты, в отношении таких вещей, ибо думал, что ничто не сможет убедить меня поверить в них; но когда я впервые увидел, как летает этот чужеземный варвар - он был из гиперборейцев, как он сказал - я поверил, и был побежден, несмотря на мое сопротивление. Ибо что мне было делать, когда я увидел, как он носится по воздуху при свете дня, ходит по воде и неторопливо и медленно проходит сквозь огонь? Что? (сказал его собеседник), ты видел, как гипербореец

летал и ходил по воде? Конечно, сказал он, и на нем были расстегнутые кожаные броги, какие обычно носят; но что толку говорить о таких пустяках, если учесть, какие другие проявления он нам демонстрировал - посылал любовь, вызывал демонов, воскрешал мертвых, вызывал Гекату и спускал луну? Далее Клеодemos рассказывает, как фокусник сначала спустил свои четыре мины на жертвенные расходы, а затем слепил глиняного Купидона и послал его по воздуху за девушкой, в которую влюбился Глаукиас, и вот она уже стучится в дверь! Собеседник, однако, скептически комментирует это повествование. Вряд ли стоило, говорит он, посылать за девушкой с глиной и мага из Гипербореи, и даже луну, если учесть, что за двадцать драхм она позволила бы отвести себя к самим гиперборейцам; кроме того, на нее, похоже, действовали совершенно противоположные духи, ибо если эти существа улетают, услышав шум меди или железа, то Хриза, едва заслышав звон серебра, идет на звук.^[240] Еще один ранний пример веры в чудесное отстранение от дел содержится в жизни Иамблиха, великого неоплатонистского мистика. Его ученики, говорит Евнапий, рассказали ему, что слышали от его слуг, что во время молитвы богам он был поднят более чем на десять локтей от земли, его тело и одежда приобрели красивый золотой цвет, но после того как он перестал от молитвы, его тело стало прежним, а затем он спустился на землю и вернулся в общество своих последователей. Они обратились к нему с мольбой: "Почему, о божественнейший учитель, ты делаешь такие вещи сам, а не позволяешь нам приобщиться к более совершенной мудрости? Тогда Иамблих, хотя и не был склонен к смеху, посмеялся над этой историей и сказал им: "Не дурак был тот, кто обманул вас таким образом, но это неправда".^[241]

Через некоторое время вундеркинд, от которого отрекся платоник, стал обычным атрибутом христианских святых. Так, святой Ричард, бывший канцлером святого Эдмунда, архиепископа Кентерберийского, однажды, тихонько открыв дверь часовни, чтобы посмотреть, почему архиепископ не пришел на обед, увидел его поднятым высоко в воздух, с согнутыми коленями и раскинутыми руками; плавно опустившись на землю и увидев канцлера, он пожаловался, что тот лишил его великого духовного наслаждения и утешения. Так и святого Филиппа Нери иногда видели поднятым на несколько ярдов от земли во время его восторженных посвящений, и его лицо озарял яркий свет. Святой Игнатий Лойола, как утверждается, был поднят на два фута при тех же обстоятельствах, и подобные легенды о том, как благочестивые аскеты были не только метафорически, но и материально "подняты над землей", рассказываются в житиях святого Доминика, святого Дунстана, святой Терезы и других менее известных святых. В прошлом веке Дом Кальмет рассказывал, что знает одного хорошего монаха, который иногда поднимается с земли и остается в произвольном подвешенном состоянии, особенно когда видит какой-нибудь благочестивый образ или слышит благочестивую молитву, а также одну монахиню, которая часто видела себя поднятой, несмотря на себя, на некоторое расстояние от земли. К сожалению, великий комментатор не указывает свидетелей, видевших, как монах и монахиня поднимались в воздух. Если им только казалось, что они таким образом поднимаются, то их рассказы могут стоять в одном ряду с рассказами молодого человека, упомянутого де Мейстром, которому так часто казалось, что он парит в воздухе, что он начал подозревать, что гравитация может быть не естественной для человека.^[242] Галлюцинации подъема и парения в воздухе чрезвычайно распространены, и особенно им подвержены аскеты всех религий.

В современных рассказах о дьявольской одержимости подъем в воздух также описывается как происходящий не субъективно, а объективно. В 1657 году Ричард Джонс, энергичный мальчик двенадцати лет, живший в Шептон-Маллет, был околдован некой Джейн Брукс; его видели поднимающимся в воздух и проходящим над стеной сада на расстоянии около тридцати ярдов, а в другое время его находили в комнате с руками, прижатыми к балке в

верхней части комнаты, и телом в двух или трех футах от земли; девять человек одновременно видели его в этом положении. Джейн Брукс была осуждена и казнена в марте 1658 года на Чардском аукционе. Ричард, суррейский бесноватый 1689 года, был поднят в воздух и спущен сатаной; в начале своих припадков он как бы сдувался, выхватывался или поднимался внезапно со стула, как если бы он улетел, но те, кто его держал, повисли на его руках и ногах и вцепились в него. В одном из отчетов (не официальном медицинском) о бесовских одержимостях в Морзине в Савойе в 1864 году говорится, что пациент был подвешен в воздухе невидимой силой в течение нескольких секунд или минут над кладбищем в присутствии архиепископа.^[243] Современные спиритуалисты утверждают, что этой силой обладают некоторые выдающиеся живые медиумы, которые, действительно, исповедуют соперничество в трезвости фактов с аэростатическими чудесами буддийских и католических легенд. Разумеется, считается, что сила, используемая при этом, принадлежит духам.

Выступления связанных медиумов были специально представлены в Англии братьями Дэвенпорт, которые "в целом признаны спиритуалистами как подлинные медиумы, и приписывают обратное мнение, так глубоко укоренившееся в общественном сознании, неправдивости лондонских и многих других газет". Исполнителей связывали и закрывали в темном шкафу с музыкальными инструментами, откуда доносились не только музыкальные звуки, но и снимались и заменялись плащи медиумов, однако при осмотре их тела оказывались по-прежнему связанными. Духи также освобождали связанных медиумов от их шнуров, как бы тщательно они ни были связаны.^[244] Идея сверхъестественного развязывания очень древняя, за нее ручается не кто иной, как сам хитроумный Одиссей в своем приключении на корабле феспротийцев:

"Я на хорошо укрепленном судне, крепко связанном,

Они покидают его и уносят свою еду на берег.

Но на помощь мне сами боги размотали

Мои путы с легкостью, хоть и крепко закручены".

В ранних английских хрониках мы находим это в истории, рассказанной преподобным Бедой. Некий Имма был найден почти мертвым на поле боя и взят в плен, но когда он начал приходить в себя и его заключили в узы, чтобы предотвратить побег, то не успели связки покинуть его, как он снова оказался на свободе. Граф, которому он принадлежал, поинтересовался, есть ли у него такие "ослабляющие письма" (*litteras solutorias*), о которых рассказывали; тот ответил, что ничего не знает о подобных искусствах; однако когда хозяин продал его другому хозяину, он все равно не смог его связать. Принятое объяснение этой странной силы было, безусловно, духовным. Его брат искал его мертвое тело, а найдя другое, похожее на него, похоронил его и стал читать заупокойные молитвы за душу брата, во время которых никто не мог его привязать, так как он сразу же освободился от уз. Поэтому его отправили домой в Кент, где он должным образом вернул свой выкуп, и его история, как рассказывают, побудила многих к преданности, которые поняли из нее, насколько полезны мессы для искупления как души, так и тела. Кроме того, в Шотландии вплоть до XVIII века преобладало такое представление: когда сумасшедших, которых приводили купаться в бассейн Святого Филана, на следующую ночь укладывали связанными в соседней церкви, если утром их находили свободными, то ожидали выздоровления, но если на рассвете они все еще были связаны, то их излечение было сомнительным.

Трюк с развязыванием, выполняемый дикарями, настолько похож на тот, который выполняют наши конные бандиты, что когда мы видим, как жонглеры североамериканских индейцев выполняют и этот, и знакомый нам трюк с дыханием огнем, мы не можем понять, унаследовали ли они эти два подвиги от своих предков-дикарей или позаимствовали их у белых людей. Дело, однако, не в самом исполнении трюка с развязыванием, а в том, что он приписывается помощи духовных существ. Это понятие полностью соответствует культуре дикарей. Оно хорошо прослеживается в рассказах эскимосов, которые датируются началом XVIII века. Кранц так описывает гренландского анжекока, отправляющегося в свое мистическое путешествие в рай и ад. Когда он немного побарабанит и сделает всевозможные диковинные телодвижения, его самого связывают веревкой с одним из учеников, голову кладут между ног, а руки за спину. В доме гасят все лампы и затемняют окна, чтобы никто не видел, как он общается со своим духом, никто не должен шевелиться или даже почесывать голову, чтобы не мешать духу, или, как говорит миссионер, чтобы никто не мог поймать его на хитрости, ведь среди бела дня на небо не подняться. Наконец, после того как были услышаны странные звуки, получен или нанесен визит торнгаку или духу, маг появляется снова, не связанный, но бледный и взволнованный, и рассказывает о своих приключениях. Кастрен рассказывает о подобных действиях сибирских шаманов следующим образом: "Они практикуются, - говорит он, - во всевозможных фокусах, с помощью которых они умеют ослепить простую толпу и внушить ей большее доверие к себе. Один из самых обычных фокусов шаманов в правительственном Томске состоит в следующем фокусе, который удивляет как русских, так и самоедов. Шаман садится не с той стороны сухой оленьей шкуры, расстеленной посреди пола. Там он позволяет помощникам связать себя по рукам и ногам. Ставни закрываются, и шаман начинает вызывать своих духов-служителей. В темном помещении сразу же возникает таинственная призрачность. Голоса доносятся из разных уголков юрты и изнутри, а по сухой оленьей шкуре раздается стук и барабанный бой в такт. Медведи рычат, змеи шипят, а белки прыгают по комнате. Наконец это жуткое действо прекращается, и зрители с нетерпением ждут результата игры. Проходит несколько мгновений в этом ожидании, и вот шаман входит в комнату свободным и непривязанным извне. Никто не сомневается, что это духи, которые барабанили, рычали и шипели, освободили шамана от уз и тайными путями вынесли его из юрты" ^{[[245]]}.

В целом этнография спиритизма влияет на практическое мнение примерно таким образом. Помимо вопроса об абсолютной истинности или ложности предполагаемых одержимостей, имен-оракулов, двойников, мозговых волн, передвижения мебели и парения в воздухе, остается история спиритических верований как вопрос мнения. Отсюда следует, что принятая спиритуалистическая теория предполагаемых явлений относится к философии дикарей. Что касается таких явлений, как наваждения или одержимость, то это очевидно, и это справедливо в более экстремальных случаях. Предположим, дикий североамериканский индеец наблюдает за спиритическим сеансом в Лондоне. Что касается присутствия развоплощенных духов, проявляющихся в виде ударов, шумов, голосов и других физических действий, то дикарь будет совершенно спокойно смотреть на происходящее, поскольку такие вещи являются неотъемлемой частью его признанной системы природы. По-настоящему странным для него было бы введение таких искусств, как правописание и письмо, которые относятся к иному уровню цивилизации, чем его. Сравнение дикарского, варварского и цивилизованного спиритуализма ставит перед нами следующий вопрос: Обладают ли краснокожий индеец-знахарь, татарский некромант, нагорный заклинатель привидений и бостонский медиум верой и знанием высочайшей истинности и важности, которые, тем не менее, великое интеллектуальное движение последних двух столетий просто отбросило как никчемные? Неужели то, чем мы привычно хвастаемся и называем новым просвещением, на самом деле является упадком знаний? Если да, то это поистине

удивительный случай вырождения, и дикари, на которых некоторые этнографы смотрят как на выродившихся представителей высшей цивилизации, могут обернуться против своих обвинителей и обвинить их в падении с высокого уровня дикарского знания.

На протяжении всего этого многообразного исследования, будь то о сокращающемся выживании старой культуры или о ее новом активном возрождении, может возникнуть недовольство тем, что иллюстрации для него выбираются в основном среди вещей изношенных, бесполезных, легкомысленных или даже плохих, с откровенной вредной глупостью. На самом деле это так, и я взялся за этот аргумент с полным осознанием и намерением. Ибо, действительно, в таких вопросах у нас есть постоянный повод благодарить глупцов. Даже если мы не будем углубляться в суть вопроса, то увидим, насколько велика доля глупости, непрактичного консерватизма и стойкого суеверия в сохранении для нас следов истории нашей расы, которые практичный утилитаризм безжалостно уничтожил бы. Дикарь твердо, упрямо консервативен. Ни один человек не апеллирует с большей безоговорочной уверенностью к великим прецедентам прошлого; мудрость предков может контролировать вопреки самым очевидным доказательствам его собственные мнения и действия. Мы с жалостью слушаем грубого индейца, когда он отстаивает против цивилизованной науки и опыта авторитет своих грубых предков. Мы улыбаемся, глядя на то, как китайцы обращаются против современных нововведений к золотым заповедям Конфуция, который в свое время с таким же благоговейным почтением оглядывался на еще более древних мудрецов, советуя своим ученикам следовать временам года Хэа, ездить в повозке Инь, носить церемониальную шапочку Чоу.

Более благородная тенденция развития культуры, и прежде всего научной культуры, заключается в том, чтобы чтить мертвых, не пресмыкаясь перед ними, извлекать пользу из прошлого, не принося в жертву ему настоящее. Однако даже современный цивилизованный мир усвоил этот урок лишь наполовину, и непредвзятый взгляд может заставить нас судить о том, как много наших идей и обычаев существует скорее по причине своей старости, чем по причине своей пользы. Теперь, когда речь идет о вредных суевериях, доказательство того, что они представляют собой вещи, которые дикость склонна порождать, а более высокая культура - уничтожать, принимается как справедливый спорный аргумент. Простое историческое положение веры или обычая может вызвать предположение о его происхождении, которое становится предположением о его подлинности. В знаменитом "Письме из Рима" д-ра Миддлтона приводится такой пример. Он упоминает образ Дианы в Эфесе, который упал с неба, тем самым разрушив притязания калабрийского образа святого Доминика, который, согласно благочестивой традиции, также был спущен с небес. Он замечает, что как сейчас кровь святого Януария чудесным образом тает без тепла, так и много веков назад жрецы Гнатии пытались убедить Горация по дороге в Брундизий, что ладан в их храме имеет обыкновение таять подобным образом:

'... dehinc Gnatia lymphis

Iratis exstructa dedit risusque jocosque;

Dum flamma sine thura liquescere limine sacro,

Persuadere cupit: credat Judæus Apella;

Non ego. '([246])

Таким образом, этнографы, не без некоторого мрачного удовлетворения, могут иногда находить средства, чтобы заставить глупые и злые суеверия свидетельствовать против себя.

Более того, в работе над пониманием общих законов движения интеллекта есть практическая польза в том, что их можно изучать скорее среди антикварных реликвий, не представляющих большого современного интереса, чем среди тех кипящих проблем дня, по которым приходится принимать меры в условиях брожения и острой борьбы. Если какой-нибудь моралист или политик презрительно скажет о тщете изучения вопросов, не имеющих практического значения, то, как правило, окажется, что его собственный метод лечения будет заключаться в разрозненных диатрибах по вопросам дня, что достаточно практично, особенно для подтверждения тех, кто уже согласен с ним, но крайне противоположно научному способу получения истины. Курс этнографа, опять же, должен быть подобен курсу анатома, который проводит свои исследования, по возможности, скорее на мертвых, чем на живых объектах; вивисекция - это нервная работа, а гуманный исследователь ненавидит причинять ненужную боль. Таким образом, когда студент-культуролог занимается изучением последствий взорвавшихся споров или разгадыванием истории давно забытых изобретений, он с удовольствием ищет доказательства скорее в такой мертвой старой истории, чем в дискуссиях, где он сам и те, среди кого он живет, живы интенсивными партийными чувствами, и где его суждения подвержены давлению личных симпатий, и даже это может быть связано с личной выгодой или потерей. Так, из вещей, которые, возможно, никогда не имели большого значения, из вещей, которые утратили народное значение или даже из народной памяти, он пытается извлечь общие законы культуры, которые часто можно получить таким образом легче и полнее, чем на арене современной философии и политики.

Но мнения, почерпнутые из старой или изношенной культуры, нельзя оставлять лежать там, где они сформировались. Не более разумно полагать, что законы разума по-разному устроены в Австралии и в Англии, во времена пещерных обитателей и во времена строителей домов из листового железа, чем полагать, что законы химической комбинации были одного рода во времена угольных копей и другого - сейчас. Что было, то и будет; и мы должны изучать дикарей и старые народы, чтобы узнать законы, которые в новых обстоятельствах работают на благо или во вред нашему собственному развитию. Если необходимо привести пример непосредственного влияния древности и дикости на нашу современную жизнь, пусть это сделают только что приведенные факты о связи древнего колдовства с верой в колдовство, которая не так давно была одним из самых серьезных фактов европейской истории, и дикарского спиритизма с верованиями, которые так сильно влияют на нашу цивилизацию сейчас. Никто из тех, кто видит в этих и многих других случаях, которые будут представлены ему в этих томах, насколько прямой и тесной может быть связь между современной культурой и состоянием самого грубого дикаря, не будет склонен обвинять студентов, которые тратят свой труд даже на самые низкие и пустяковые факты этнографии, в том, что они тратят свои часы на удовлетворение легкомысленного любопытства.

ГЛАВА V. ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ И ПОДРАЖАТЕЛЬНЫЙ ЯЗЫК.

Элемент непосредственно выразительного звука в языке - проверка независимым соответствием в различных языках - составные процессы языка - жест - выражение признака и т. д. - эмоциональный тон - артикулированные звуки, гласные, определяемые музыкальным качеством и высотой тона, согласные - ударение и акцент - фраза-мелодия, речитатив - звук -

слова - междометия - призывы к животным - эмоциональные крики - смысл - слова, образованные из междометий - утвердительные и отрицательные частицы и т. д.

Для того чтобы продолжить исследование развития культуры, необходимо изучить язык. Если сравнить грамматики и словари рас, находящихся на разных ступенях цивилизации, то окажется, что в великом искусстве речи образованный человек в наши дни в основном использует метод дикаря, только расширенный и усовершенствованный в проработке деталей. Правда, языки тасманийцев и китайцев, гренландцев и греков различаются по структуре; но это вторичное различие, за которым стоит первичное сходство метода, а именно выражение идей с помощью артикуляционных звуков, привычно отнесенных к ним. При проверке оказывается, что все языки содержат некоторые артикуляционные звуки прямого естественного и прямого понятного вида. Это звуки междометий или подражаний, которые имеют свое значение не в результате наследования от родителей или усыновления от иностранцев, а будучи взятыми непосредственно из мира звуков в мир чувств. Подобно пантомимическим жестам, они способны передавать свое значение сами по себе, без привязки к конкретному языку, с которым они используются. Из наблюдения за ними возникли спекуляции о происхождении языка, рассматривающие такие выразительные звуки как фундаментальные составляющие языка в целом, и считающие те из них, которые все еще легко узнаваемы, оставшимися более или менее в своем первоначальном состоянии, долгие курсы адаптации и вариаций произвели из такой огромной массы слов во всех языках, в которых никакая связь между идеей и звуком уже не может быть определена. Так возникли доктрины "естественного" происхождения языка, которые, восходящие к классическим временам, были развиты в XVIII веке в систему этим влиятельным мыслителем, президентом Шарлем де Броссом, а в наше время расширены и укреплены школой филологов, среди которых наиболее выдающимся является мистер Хенсли Веджвуд.^[247] Эти теории, без сомнения, были неосторожными и причудливыми. Неудивительно, что студенты, нашедшие в природе реальные и прямые источники членораздельной речи, в междометиях, таких как *ах! ух! х'м! ш!* и в подражательных звуках, таких как *мурлыканье, шипение, томление, кукушка*, должны были подумать, что весь секрет языка находится в их руках и что им нужно только вставить найденные ключи в одно отверстие за другим, чтобы открыть все замки. Когда философ держит в руках истину, он склонен растягивать ее дальше, чем она может выдержать. Волшебный зонтик должен разрастаться и разрастаться, пока не превратится в шатер, достаточно широкий, чтобы укрыть королевскую армию. Но следует помнить, что критика затрагивает в этих мнениях преувеличение, а не реальность. Никто не отрицает, что междометия и подражательные слова действительно в какой-то степени, в малой или большой, входят в само тело и структуру языка. Такое отрицание, если бы кто-то предложил его, сторонники спорных теорий могли бы устранить одной фразой, что они не будут ни *опровергнуты*, ни *опровергнуты*. В рамках самой строгой и трезвой аргументации можно показать, что теория происхождения языка из естественных и непосредственно выразительных звуков действительно объясняет значительную часть существующего *coria verborum*, в то время как она вызывает предположение, что, если бы мы проследили историю слов более полно, она объяснила бы гораздо больше.

Рассматривая здесь междометия и звукоподражания с производными от них словами, а также некоторые другие части языка более или менее однокоренного характера, я стремлюсь привести как можно больше новых доказательств, почерпнутых из языков диких и варварских рас. Таким образом, становится возможным использовать проверку, которая в значительной степени останавливает основной источник неопределенности и ошибок в таких исследованиях, привычку этимологизировать слова от руки из выразительных звуков, с

помощью неопытной и часто взбалмошной фантазии филолога. Просто расширив рамки исследования языка, можно ограничить область воображения. Если несколько языков, которые не могут быть отнесены к одной семье, объединяются в выражении некоторого понятия с помощью определенного звука, который может справедливо претендовать на звание междометия или подражания, их общий авторитет будет далеко доказывать справедливость этого утверждения. Ибо если возразить, что такие слова могли попасть в разные языки из общего источника, следы которого по большей части утеряны, то на это можно ответить вопросом: почему нет пропорционального согласия между рассматриваемыми языками во всей гораздо большей массе слов, которые не могут претендовать на то, чтобы быть прямыми звуковыми словами? Если несколько языков независимо друг от друга выбрали похожие слова для выражения похожих значений, то мы можем с полным основанием предположить, что не обманываем себя, считая эти слова в высшей степени подходящими для их целей. Это слова, отвечающие условиям оригинального языка, соответствующие высказыванию Фомы Аквинского о том, что названия вещей должны соответствовать их сущности: "*nomina debent naturis rerum congruere*". Применяемые в таком сравнении, языки низших рас служат отличным доказательством для решения проблемы. В то же время и с помощью тех же доказательств окажется, что дикари в высокой степени обладают способностью выражать свои мысли непосредственно в эмоциональных тонах и междометиях, обращаться прямо к природе, чтобы снабдить себя имитационными звуками, включая воспроизведение своих собственных прямых эмоциональных высказываний, в качестве средств выражения идей, и вводить в свой формальный язык слова, произведенные таким образом. Таким образом, у них явно есть средства и возможности для производства языка. В той мере, в какой рассматриваемые теории объясняют первоначальное формирование языка, они поддерживают мнение, что это формирование происходило среди человечества в дикарском состоянии и даже, если все выглядит наоборот, на еще более низкой стадии культуры, чем та, которая сохранилась до наших дней.^[248]

Первый шаг в таком исследовании - получить четкое представление о различных элементах, из которых состоит разговорный язык. Их можно перечислить: жест, выражение черт лица, эмоциональный тон, акцент, сила, скорость и т. д. произнесения, музыкальный ритм и интонация, а также образование гласных и согласных, которые являются скелетом артикулированной речи.

В обычном общении людей речь обычно сопровождается жестами, руки, голова и тело помогают и иллюстрируют произносимую фразу. Насколько мы можем судить, видимый жест и слышимое слово использовались в сочетании со времен глубокой древности в истории нашей расы. Однако, похоже, что в повседневном общении низших рас жест занимает гораздо более важное место, чем мы привыкли считать, и даже посягает на ту позицию, которую среди нас занимает членораздельная речь. Мистер Бонвик подтверждает своим опытом рассказ доктора Миллигана о том, что тасманийцы используют "знаки для придания смысла односложным выражениям, а также для придания силы, точности и характера голосовым звукам". Капитан Уилсон отмечает использование жестикюляции для изменения слов в жаргоне чинуков. Есть подтверждение описанию Спикса и Мартиуса о низких бразильских племенах, которые дополняют знаками смысл своих скудных предложений, заставляя слова "*wood-go*" говорить "я пойду в лес", указывая ртом, как мордой, в указанном направлении. Преподобный Дж. Л. Уилсон, описывая язык гребов в Западной Африке, отмечает, что у них есть личные местоимения, но они редко используются в разговоре, оставляя за жестами право определять, в каком лице будет употреблен глагол - первом или втором; таким образом, слова "*ni ne*" будут означать "я делаю это" или "ты делаешь это", в

зависимости от значимости жестов говорящего.^[249] Помимо таких примеров, далее будет замечено, что низшие расы при подсчете обычно используют язык жестов для целей, для которых высшие расы применяют язык слов. По сравнению с этим выдающимся состоянием жеста как средства выражения у грубых племен и развитием пантомимы в публичных представлениях и частных беседах у таких народов, как неаполитанцы наших дней, самый крайний контраст можно найти в Англии, где, к добру или к худу, суггестивная пантомима теперь сведена к столь малому объему в общественных разговорах и даже в публичном ораторском искусстве.

Изменения телесной позиции, соответствующие в своих тонких градациях изменениям чувств, включают в себя условия поверхности тела, позы конечностей, а также особенно те выразительные позы лица, на которые наше внимание особенно направлено, когда мы замечаем друг друга. Видимое выражение черт лица - это симптом, который отображает душевное состояние говорящего, его чувства удовольствия или отвращения, гордости или смирения, веры или сомнения и так далее. Не то чтобы между эмоцией и ее телесным выражением существовала какая-то изначально намеренная связь. Просто определенное действие наших физических механизмов демонстрирует симптомы, которые мы по опыту научились относить к психической причине, как мы, видя, как человек потеет или хромот, судим о том, что ему жарко или у него болят ноги. Покраснение вызывается определенными эмоциями, и среди европейцев оно является их видимым выражением или симптомом; не так у южноамериканских индейцев, чей румянец, как отмечает мистер Дэвид Форбс, может быть обнаружен рукой или термометром, но, будучи скрытым темной кожей, не может служить видимым признаком чувства.^[250] Обращаясь к этим естественным процессам, люди в определенной степени ухитряются принимать определенные физические выражения, например хмуриться или улыбаться, чтобы имитировать эмоции, которые естественным образом вызывают такие выражения, или просто передавать мысли о таких эмоциях другим. Всем известно, что физическое выражение лица и т. д., являясь частью универсального жестового языка, служит важным дополнением к разговорной речи. Не так очевидно, но при ближайшем рассмотрении окажется, что такое выражение лица само по себе действует как формирующая сила в вокальном языке. Выражение лица имеет действие, выходящее за рамки простого видимого жеста. Телесный настрой, вызванный определенным душевным состоянием, влияет на положение органов речи, как внутренних органов гортани и т. д., так и на внешние черты, за изменением которых может наблюдать простой зритель. Даже если выражение лица говорящего может быть не видно слушателю, влияние всей телесной позиции, частью которой оно является, от этого не исчезает. Ведь от положения, занимаемого различными органами, участвующими в речи, зависит то, что я здесь назвал "эмоциональным тоном", когда голос передает непосредственное выражение чувств говорящего.

Установление точного физического режима, при котором определенные положения внутреннего и внешнего лица соответствуют определенным настроениям ума, является физиологической проблемой, пока еще мало понятной; но тот факт, что определенные выражения лица сопровождаются соответствующими и зависимыми выражениями эмоционального тона, требует только наблюдателя или зазеркалья, чтобы доказать это. Смех, вызванный торжественным, презрительным или саркастическим выражением лица, совершенно отличается от радостного; *ах! ох! хо! эй!* и так далее, меняют свои модуляции в соответствии с выражением лица. Эффект эмоционального тона даже не требует соответствия смыслу произносимых слов, ведь бессмыслица или незнакомый язык могут передать, если говорить с выразительной интонацией, те чувства, которые отображаются на лице говорящего. Это выражение можно распознать даже в темноте, заметив тон, который

оно выдает, в то время как принудительный характер, придаваемый попыткой произнести звук, не соответствующий даже внешней игре черт лица, вряд ли сможет скрыть самый искусный чревовещатель, и при таком принуждении звук ощутимо втягивает лицо в соответствующее ему положение. Природа общения с помощью эмоционального тона представляется мне несколько иной. Не похоже, что конкретные тона вообще непосредственно и сами по себе относятся к конкретным эмоциям, но что их действие зависит от голосовых органов говорящего и слушающего. Другие животные, обладающие отличными от человека голосовыми органами, имеют, соответственно, как мы знаем, иной код эмоциональных тонов. Изменения в голосовых органах человека привели бы к соответствующим изменениям в эффекте тона при выражении чувств; тон, который для нас выражает удивление или гнев, может стать выражением удовольствия, и так далее. Так и есть, дети на раннем опыте узнают, что такой-то и такой-то тон обозначает такую-то и такую-то эмоцию, и это они понимают, частично обнаруживая, что сами произносят такие тона, когда их чувства приводят их лица в соответствующее положение, и частично наблюдая за выражением голоса у других. В три-четыре года можно увидеть, как они приобретают это знание, поворачиваясь, чтобы посмотреть на лицо и жест говорящего, чтобы убедиться в значении тона. Но в более позднем возрасте это знание становится настолько привычным, что считается, что оно было интуитивным. Затем, когда люди разговаривают вместе, слушатель получает от каждого эмоционального тона указание, сигнал, о положении тела говорящего, а через него и о его душевном состоянии. Он может распознать и даже воспроизвести их в себе, как оператор на одном конце телеграфного провода может проследить за действиями своего коллеги на другом, заметив его иглы. Наблюдая за процессом, который позволяет одному человеку копировать эмоции другого через их физическое воздействие на его голосовой тон, мы можем восхищаться совершенством, с которым столь простое средство отвечает столь сложной и, казалось бы, столь отдаленной цели.

Исключив из речи все эффекты жеста, выражения лица и эмоционального тона, мы далеко продвинулись в направлении сведения ее к той системе обычных артикулированных звуков, которую грамматик и филолог-компаративист привычно считают языком. Эти артикуляционные звуки могут быть грубо записаны в знаках, обозначающих гласные и согласные, с помощью ударений и других знаков; и затем они могут быть прочитаны вслух с этих письменных знаков любым человеком, который научился придавать каждой букве ее правильное звучание.

Что такое гласные - вопрос, который уже несколько лет хорошо изучен.^[251] Это составные музыкальные тона, подобные тем, что в органе *vox humana* звучат с помощью тростей (вибрирующих язычков), установленных на органных трубах определенной конструкции. Способ образования гласных с помощью голоса вкратце таков. В гортани находится пара вибрирующих мембран, называемых голосовыми связками, которые можно грубо имитировать, натянув кусок индийской резины на открытый конец трубки, чтобы образовать две половинки крышки, "как пергамент барабана, разрезанный посередине"; когда в трубку дуют, крышки из индийской резины вибрируют, как голосовые связки в гортани, и издают звук. В человеческом голосе музыкальный эффект вибрирующих связок усиливается благодаря полости рта, которая действует как резонатор или резонаторный ящик и которая также, благодаря своей форме в любой момент, изменяет музыкальное "качество" или "тембр" издаваемого звука. Этот эффект, не менее ощутимый из-за того, что он не фиксируется в нотной записи, зависит от гармонических обертонов, сопровождающих основной тон, которые учитываются только в нотной записи. От этого зависит разница между одной и той же нотой на двух инструментах, например, на флейте и фортепиано, а некоторые

инструменты, например, скрипка, могут придавать одной ноте самые разные качества. Именно этим качеством обусловлено образование гласных. Это прекрасно видно на примере обычной еврейской арфы, которую при ударе можно заставить произносить гласные а, е, і, о, и и т. д., просто поставив рот в правильное положение для произнесения этих гласных. В этом эксперименте голос игрока не издает никаких звуков, но вибрирующий язычок еврейской арфы, помещенный перед ртом, заменяет голосовые связки, и гласные звуки производятся различными положениями полости рта, изменяя качество ноты, выводя с разной степенью силы серию гармонических тонов, из которых она состоит. Что касается музыкальной теории, то эмоциональный тон и гласный тон связаны между собой. Фактически, эмоциональный тон можно определить как гласный, чье особое музыкальное качество создается голосовыми органами человека, когда они настроены на определенное состояние чувств.

Европейцы, используя модуляцию музыкального тона в качестве , влияющего на силу слов в предложении, ничего не знают об изменении словарного значения слова. Но этот прием известен в других странах, особенно в Юго-Восточной Азии, где повышения и понижения тона, в некоторой степени похожие на те, которые служат нам для передачи акцента, вопроса и ответа и т. д., на самом деле дают разные значения. Так, в сиамском языке *há*=искать, *hǎ*=пестрота, *hà*=пять. Следствием такой сложной системы акцентуации тона является необходимость накопления эксплетивных частиц, чтобы заменить ораторскую или эмфатическую интонацию, которая, будучи отданной на откуп словарю, теряется для грамматики. Другим следствием является то, что система наложения поэзии на музыку радикально отличается от нашей; если петь сиамскую песню на европейскую мелодию, то смысл слогов меняется в зависимости от повышения и понижения тона и превращает их смысл в дичайшую бессмыслицу.^[252] В Западной Африке опять появляется тот же прием: так, в дахоманском *so*=палка, *só*=лошадь, *sò*=гром; йоруба, *bá*=с, *bà*=согнуть.^[253] Для практических целей эта лингвистическая музыка вряд ли заслуживает одобрения, но теоретически она интересна, поскольку показывает, что человек не подневольно следует интуитивной или унаследованной схеме языка, а по-разному использует ресурсы звука в качестве средства выражения.

Теория согласных гораздо более туманна, чем теория гласных. Они представляют собой не музыкальные вибрации, как гласные, а сопровождающие их шумы. Для музыканта такие шумы, как шум ветра в органной трубе, скрежет скрипки, пиканье флейты, просто неприятны, поскольку мешают его музыкальным тонам, и он старается уменьшить их, насколько это возможно. Но в искусстве языка подобные шумы, отнюдь не избегаемые, приносят огромную пользу, будучи использованы в качестве согласных в сочетании с музыкальными гласными. Что касается положения и движений голосовых органов при произнесении согласных, то превосходный рассказ об этом с анатомическими диаграммами содержится во второй серии лекций профессора Макса Мюллера. Для целей настоящего обзора различных приспособлений, с помощью которых языкотворцы пытались сделать звук средством выражения мысли, пожалуй, нельзя привести лучшей иллюстрации их природы, чем рассказ сэра Чарльза Уитстона о его говорящей машине;^[254] , ибо один из лучших способов изучения сложных явлений - увидеть их искусственное подражание. Прибор, о котором идет речь, хорошо произносил латинские, французские и итальянские слова: он мог сказать: "Je vous aime de tout mon cœur", "Leopoldus Secundus Romanorum Imperator" и т. д., но с немецким языком дело обстояло не так успешно. Что касается гласных, то они, конечно, просто озвучивались с помощью соответствующих дудочек и труб. Чтобы воздействовать на них согласными, были созданы приспособления, действующие подобно человеческим органам. Так, *p* получалось путем внезапного удаления руки оператора из рта фигуры, *b* - таким же

образом, за исключением того, что рот не был полностью закрыт, а для образования *m* использовалось отверстие, подобное ноздрям; *f* и *v* получались путем изменения формы рта рукой; воздух пропусклся через маленькие трубки для получения сибилантов *s* и *sh*; а жидкости *g* и *l* звучали под действием трепетных тростников. Как отмечает Уитстоун, наиболее важным применением таких изобретательных механических имитаторов речи может быть фиксация и сохранение точного регистра произношения различных языков. Идеально устроенная говорящая машина фактически представит нам ту структуру языка, которая состоит из одних гласных и согласных, хотя и без большинства тех выразительных дополнений, которые составляют разговор говорящих людей.

Из гласных и согласных звуков, которые могут быть использованы в языке, человек способен произносить и различать огромное разнообразие. Но этот огромный запас возможных звуков нигде не используется полностью. Каждый язык или диалект в мире на практике выбирает ограниченный ряд определенных гласных и согласных, придерживаясь с терпимой точностью каждого из них, и таким образом выбирает то, что мы можем назвать своим фонетическим алфавитом. Не обращая внимания на такие незначительные различия, которые встречаются в речи отдельных людей или небольших сообществ, можно сказать, что каждый диалект мира имеет свою собственную фонетическую систему, и эти фонетические системы сильно различаются. Наши гласные, например, сильно отличаются от французских и голландских. Французский не знает ни одного из звуков, которые мы пишем как *th* в *thin* и *that*, в то время как кастильское губное *s*, так называемое *сесео*, является третьим согласным, который мы снова вынуждены писать как *th*, хотя он совершенно отличается по звучанию от обоих наших. Вполне обычным явлением для нас является то, что в иностранных языках отсутствуют буквы, даже близкие по звучанию к нашим, и в то же время имеются другие, незнакомые нам. Среди таких случаев - трудности с произношением *r* у китайцев и отсутствие *s* и *f* в австралийских диалектах. Когда иностранцы пытались научить ирокезов, в языке которых нет лабиальных, произносить слова с *p* и *b*, те протестовали, что слишком нелепо ожидать, что люди будут закрывать рот, чтобы говорить; а португальские первооткрыватели Бразилии, заметив, что в языке туземцев нет ни *f*, ни *l*, ни *r*, аккуратно описали их как народ, у которого нет ни *fé*, ни *ley*, ни *rey*, ни веры, ни закона, ни короля. Может случиться и так, что звуки, используемые одними народами только как междометия, неписанные и произносимые, окажутся у других в их членораздельном языке. Нечто подобное происходит со звуками, называемыми "щелчками". Такие звуки знакомы нам как междометия; так, боковой щелчок, производимый в щеку (и обычно в левую щеку), постоянно используется при управлении лошадьми, а разновидности зубного и небного щелчка, производимые языком против зубов и крыши рта, распространены в детской как выражение удивления, упрека или удовлетворения. Так, аборигены Огненной Земли выражают "нет" своеобразным кудактаньем, как и турки, которые сопровождают его жестом откидывания головы назад; из рассказов путешественников следует, что щелчки удивления и восхищения среди аборигенов Австралии очень похожи на те, что мы слышим у себя дома. Но хотя здесь эти щелкающие звуки используются только как междометия, хорошо известно, что южноафриканские расы переняли эти звуки в свою членораздельную речь и сделали из них, можно сказать, буквы. Само название "хоттентоты", применяемое к намаку и другим родственным племенам, по-видимому, не является исконным именем (как полагал Питер Колб), а представляет собой грубое подражательное слово, придуманное голландцами для выражения щелчка "*hot en tot*", и термин "*хоттентотизм*" был принят затем в качестве медицинского описания одной из разновидностей заикания. Северо-Западная Америка - еще один район мира, отличающийся производством странных кудактающих, булькающих и хрюкающих букв, трудных или невозможных для европейских голосов. Кроме того, существует множество звуков, способных использоваться в членораздельной речи,

разновидностей щебетания, свиста, дуновения и сосания, некоторые из которых знакомы нам как призывы к животным или междометия, выражающие презрение или удивление, но которые, как известно, ни одно племя не включило в свой алфавит. При всем огромном фонетическом разнообразии известных языков пределы возможного произношения далеко не исчерпаны.

До определенного момента мы можем понять причины, которыми руководствовались различные племена человечества при выборе своих алфавитов; легкость произнесения для говорящего в сочетании с отчетливостью воздействия на слушателя, несомненно, были одними из главных причин выбора. Мы можем справедливо связать с близким единообразием органов речи людей по всему миру, общее сходство, которое преобладает в фонетических системах самых разных языков, и которое дает нам возможность грубо записывать столь большую часть любого одного языка с помощью алфавита, предназначенного для любого другого. Но если существование естественного алфавита, общего для человечества, мы объясняем физическим сходством, то для выбора звуков, используемых в разных языках, мы должны искать другие причины и объяснять те удивительные изменения, которые происходят в языках общего фонда, производя в Европе такие вариации одного исходного слова, как *pater, father, vater*, или на островах Полинезии предлагая нам цифру 5 под странными разнообразными формами *lima, rima, dima, nima* и *hima*. Изменения такого рода происходят настолько широко и регулярно, что со времени провозглашения закона Гримма их изучение стало основной частью филологии. Хотя причины их возникновения пока неясны, мы можем, по крайней мере, утверждать, что такие широкие и определенные операции не могут быть следствием случайности или произвольной фантазии, а должны быть результатом законов, таких же широких и определенных, как они сами.

Теперь предположим, что книга написана достаточно правильным алфавитом, например, обычным итальянским или английским по какой-либо хорошей системе фонетических букв. Предполагать, что английский язык написан на импровизированном алфавите, которым мы до сих пор пользуемся, значит, конечно, усложнять дело новыми и ненужными трудностями. Если же книга написана достаточным алфавитом и передана читателю, то он ни в коем случае не остановится на том, чтобы перевести в членораздельные звуки стоящие перед ним гласные и согласные, как если бы он читал гранки для печати. Ведь эмоциональный тон, о котором мы только что говорили, выпал при записи слов буквами, и долг читателя - догадаться по смыслу слов, каким должен быть этот тон, и снова его вставить. Кроме того, он должен сделать акцент, будь то ударение или подчеркивание, на определенных слогах или словах, тем самым изменяя их эффект в предложении; если он говорит, например, "Я никогда не продавал вам эту лошадь", то ударение на любом из этих шести слов изменит смысл всей фразы. Итак, в эмфатическом произношении можно выделить два различных процесса. Эффект, производимый изменениями громкости и продолжительности слов, является непосредственно имитационным; это просто жест, сделанный голосом, как мы можем заметить по тому, как любой человек будет говорить о "коротком резком ответе", "долгом изнурительном годе", "громком всплеске музыки", "мягком скользящем движении", по сравнению с тем, как язык жестов будет адаптировать свою силу и скорость к виду действия, которое должно быть представлено. Письменный язык едва ли может передать, кроме как через контекст, те поразительные эффекты, которые наша способность подражать добавляет к разговорному языку, в нашем постоянном стремлении сделать звук каждого произносимого слова своего рода эхом его смысла. Мы видим это в разнице между написанием и рассказом в маленькой истории о человеке, который был встревожен тем, что с ним говорили о "хороших книгах". Вы имеете в виду, - коротко спросил он с лицом,

выражающим твердое одобрение, - "хорошие книги?" или, - с заискиванием и толсто-доброжелательным хмыканьем, - "хорошие книги?". Музыкальный акцент (*accentus*,^[255] музыкальный тон) используется как средство акцентирования, например, когда мы выделяем определенный слог или слово в предложении, повышая или понижая его на полутон или более. Читатель должен разделять свои предложения паузами, руководствуясь в этом в некоторой степени остановками; ритмическая мера, в которой он будет произносить прозу, а также поэзию, не лишена своего эффекта; и он снова должен вводить музыку, произнося каждое предложение под своего рода несовершенную мелодию. Профессор Гельмгольц пытается записать в нотах, как немец с басовым голосом, говорящий на си-бемоль, может сказать: "Ich bin spatzieren gegangen. - Bist du spatzieren gegangen?", опускаясь на четверть (до фа) в конце утвердительного предложения, и поднимаясь на пятую (до фа), задавая вопрос, таким образом проходя через октаву.^[256] Когда носитель английского языка пытается проиллюстрировать на своем языке повышение и понижение тонов сиамских гласных, он сравнивает их с английскими тонами вопроса и ответа, как в "Will you go? Да."^[257] Правила этой несовершенной музыкальной интонации в обычном разговоре пока мало изучены. Но как средство придания торжественности и пафоса языку, она была более полно разработана и даже систематизирована в соответствии с точными правилами мелодики, и мы имеем, с одной стороны, церковное интонирование и менее традиционное полупение, которое так часто можно услышать на религиозных собраниях, а с другой - древний и современный театральный речитатив. Посредством таких промежуточных этапов мы можем пересечь широкий интервал от разговорной прозы, в которой музыкальная высота гласных соблюдается так небрежно, а согласные настолько затемнены, что их трудно даже определить, до полноценной песни, в которой согласные максимально подавлены, чтобы они не мешали точной и выразительной музыке гласных.

Приступая к обзору тех частей словарного запаса человечества, которые, по-видимому, имеют разумное происхождение в непосредственном выражении смысла с помощью звука, давайте сначала рассмотрим междометия. Когда Хорн Тук говорил, часто повторяя слова, о "грубых невнятных междометиях", он, конечно, хотел выразить свое презрение к способу выражения, который лежал за пределами его собственного слишком узкого взгляда на язык. Но сами по себе эпитеты вполне оправданы. Междометия, несомненно, в некоторой степени "грубы" по аналогии с криками животных; и этот факт придает им особый интерес для современных наблюдателей, которые таким образом могут проследить явления, относящиеся к психическому состоянию низших животных, вплоть до самого высококультурного человеческого языка. Верно и то, что они "невнятны", по крайней мере, настолько, что системы согласных и гласных, признанные грамматиками, безнадежно ломаются при попытке записать междометия. Буквенное письмо - слишком неполный и неуклюжий инструмент для передачи их особых и разнообразно модулированных звуков, для которых несколько обычных слов выполняют свои обязанности достаточно плохо. При чтении вслух, а иногда и в разговоре тех, кто учился скорее по книгам, чем в живом мире, мы можем услышать эти неловкие подражания, *ahem! hein! tush! tut! pshaw!* теперь уже с непререкаемым авторитетом слов, напечатанных в книге, и воспроизведенных буква в букву с самой забавной точностью. Но когда Хорн Тук набрасывается на несчастного итальянского грамматиста и описывает его как "трудолюбивого и точного Чинонио, у которого, похоже, никогда не было ни единого проблеска разума", нелегко понять, что пионер английской филологии мог бы возразить на очевидно верное утверждение Чинонио, что одно междометие, *ah!* или *ахи!* способно выразить более двадцати различных эмоций или намерений, таких как боль, мольба, угроза, вздох, презрение, в зависимости от тона, в котором оно произносится.^[258] Тот факт, что междометия выражают чувства, не подлежит сомнению, и филолог занимается ими, с одной стороны, чтобы изучить их действие в

выражении эмоций, а с другой - чтобы проследить их переход в более однозначные слова, такие, которые занимают свое место в связном синтаксисе и являются частью логических предложений.

В первую очередь, однако, необходимо отделить от правильных междометий множество смысловых слов, которые, часто сохраняясь в искаженном или старомодном обличье, так близки к ним как по внешнему виду, так и по употреблению. Среди классических примеров - фэре! деѳте! *age! macte!* Таким словом является *hail!*, которое, как показывает готская Библия, первоначально было прилагательным "целый, бодрый, благополучный", употребляемым в вокативном значении, подобно тому как итальянцы кричат *bravo! brava! bravi! brave!* Когда африканский негр кричит в страхе или удивлении *mámá! mámá!*^[259], можно подумать, что он произносит настоящее междометие, "слово, используемое для выражения страсти или эмоций ума", как говорит Линдли Мюррей, но на самом деле он просто зовет свою мать, взрослого ребенка; и то же самое было замечено у индейцев Верхней Калифорнии, которые в знак боли кричат: *aná!* то есть "мама".^[260] Другие восклицания состоят из чистого междометия в сочетании с местоимением, как оѳ мо! *oimè! ah me!* или с прилагательным, как *alas! hélas!* (О том, с какой осторожностью следует отсеивать междометия, чтобы избежать риска принять за оригинальные элементарные звуки языка то, что на самом деле является лишь смысловыми словами, можно судить по тому, как обычное английское восклицание *well! well!* приближается к подлинному междометному звуку в коптском выражении 'to make *ouelouele*', что означает причитать, латинское *ululare*. Еще лучше, если мы обнаружим, что один знающий путешественник XVIII века вполне серьезно заметил, говоря о старом греческом боевом крике: ὀλαλά! ὀλαλά! что турки и по сей день взывают к Аллаху! Аллах! Аллах! по такому же случаю.^[261]

Призывы к животным, принятые в разных странах^[262], в значительной степени являются междометиями, но пытаться объяснить их в целом - значит ступить на скользкую почву, которая находится в пределах филологии. Иногда они могут быть чистыми междометиями, как, например, "*schû schû!*", упомянутое в качестве старого немецкого крика для отпугивания птиц, как мы должны говорить "*sh sh!*", или "*aá!*", которым индейцы Бразилии зовут своих собак. Или же их можно списать на простое подражание собственным крикам животных, как, например, *кудахтанье*, которым мы подзываем птиц на наших фермах, или австрийские крики "*пи-пи!*" или "*tute-tute!*" для кур, или швабский "*каутер-каутер!*" для индюков, или *блеяние* пастуха, которым он подзывает овец в Индии. В других случаях, однако, это могут быть слова со смыслом, более или менее разрушенные, как, например, когда к существу обращаются со звуком, который кажется просто взятым из его собственного общего названия. Если англичанин встретит бродячую овчарку, он просто позовет ее: *ship! ship!* Так "*шэп шэп!*" австрийцы обращаются к овцам, а "*кёсс кюхель кёсс!*" - к коровам. В немецких районах *gus gus! gusch gusch! gös gös!* называются гуси; и когда мы замечаем, что богемский крестьянин зовет их *husy!*, мы вспоминаем, что гусь на его языке называется *husa*, слово, знакомое английскому слуху по имени Джона Гуса. Богемец, опять же, позовет свою собаку *ps ps!*, но тогда *pes* означает "собака". Другие слова-чувства, обращенные к животным, в результате длительного повторения превращаются в искаженные формы. Когда нам говорят, что "*to to!*", которым португалец зовет собаку, - это сокращение от *toma toma!* (т. е. "возьми, возьми!"), которое велит ему прийти и взять еду, мы принимаем это объяснение как правдоподобное; а "*соор соор!*", которое кокни так легко может принять за чистое междометие, - это всего лишь "Come up! come up!".

'Come uppe, Whitefoot, come uppe, Lightfoot,

Поднимайся, Джетти, поднимайся и иди за мной,

Джетти, в доильный сарай".

Но я не могу предложить правдоподобную догадку о происхождении таких кличей, как "хюф-хюф!" для лошадей, "хюль-хюль!" для гусей, "декель-декель!" для овец. К счастью для этимологов, такие тривиальные слова не имеют значения, пропорционального сложности выяснения их происхождения. Слово *russ!* поднимает интересную филологическую проблему. Английский ребенок, называющий *kusku* "*kuska!*", скорее всего, сохраняет след старого кельтского названия кошки, ирландского *pūs*, эрзе *pūsag*, гэльского *puis*. Подобные призывы известны и в других странах Европы (например, в Саксонии - *pūs pūs!*), и есть основания полагать, что кошка, пришедшая к нам с Востока, принесла с собой одно из его названий, которое до сих пор бытует там, - тамильское *pūsei!* Афганское *pusha*, персидское *pushak* и т.д. Мистер Веджвуд находит происхождение этого названия в подражании кошачьему плевку и отмечает, что сервы кричат "*pis!*", чтобы прогнать кошку, а албанцы используют похожий звук для ее призыва. То, как крик "*russ!*" послужил названием для самой кошки, любопытно проявляется в странах, где это животное было недавно завезено англичанами. Так, *boosi* - признанное слово для обозначения кошки на островах Тонга, несомненно, со времен капитана Кука. Среди индейских племен Северо-Западной Америки *pwsh*, *pish-pish* появляются в родных языках со значением "кошка"; и не только европейская кошка называется *russ russ* в жаргоне чинуков, но в том же любопытном диалекте это слово применяется к местному зверю, пуме, которая теперь называется "*huas puss-puss*", то есть "большая кошка".^[263]

Подобное происхождение названий животных из обращений к ним, возможно, было нередким. Похоже, что "*huss!*" - это клич, используемый в Швейцарии, чтобы вызвать собак на бой, как "*s-s!*" может быть в Англии, и что швейцарцы называют собак "*huss*" или "*hauss*", возможно, от этого. Мы знаем крик *dill! dilly!* как признанный призыв к уткам в Англии, и трудно считать его искажением какого-либо английского слова или фразы, ведь богемцы тоже зовут своих уток *dlidli!* И хотя *dill* или *dilly* не встречается в наших словарях как название утки, но то, как Гуд использует его в качестве такового в одном из своих самых известных юмористических стихотворений, прекрасно показывает, как легко и естественно могут происходить такие переходы: - "For Death for Waterlilies" ("За смертью в кувшинках").

'For Death among the water-lilies,

кричала "Duc ad me" всем своим дилли".

Точно так же, поскольку "*gee!*" - это обычный призыв английского извозчика к своим лошадям, слово "*gee-gee*" стало привычным детским существительным, означающим лошадь. И ни в таких детских словах, ни в словах, придуманных в шутку, не является доказательством происхождения языка, которое следует отбросить как бесполезное; ибо можно принять как максимум этнологии, что то, что делается среди цивилизованных людей в шутку или среди цивилизованных детей в детской, склонно находить свой аналог в серьезных умственных усилиях диких, а значит, и первобытных племен.

Обращения водителей к своим животным, такие как *gee! gee-ho!*, чтобы подгонять лошадей, и *weh! woh!*, чтобы останавливать их, являются частью говора отдельных районов. Возможно, "*гехо!*" пришло в Англию из норманно-французского языка, поскольку оно известно во Франции, а в итальянском словаре фигурирует как "*джио!*". Путешественник, который слышал, как погонщики в Гризонах останавливают своих лошадей с протяжным "*бр-р-р!*", может пересечь перевал и услышать на другой стороне вместо этого "*хю-хю-хю!*". Призывы пахаря поворачивать вожжи направо и налево вошли в пословицу. Во Франции о глупом клоуне говорят: "*Il n'entend ni à dia! ni à hurhaut!*", а соответствующая фраза на немецком

языке звучит так: "He weet nich *hutt!* noch *hoh!*" Так и в отношении верблюдов существует свой язык, как замечает капитан Бертон во время путешествия в Мекку: *ikh ikh!* заставляет их преклонить колени, *yáhh yáhh!* побуждает их идти, *hai hai!* побуждает к осторожности, и так далее. В образовании этих причудливых выражений действуют две причины. Звуки иногда кажутся основательно междометиями, как, например, арабское "*хай!*", побуждающее к осторожности, или французское "*hue!*". северогерманский *jö!* Каково бы ни было их происхождение, они могут нести свой смысл с помощью подражательных тонов, выразительных для слуха как лошади, так и человека, как скажет любой, кто услышит контраст между коротким и резким высоким тоном "*хюп!*", который приказывает швейцарской лошади идти быстрее, и протяжным "*хю-хю-хю-хю!*", который заставляет ее остановиться. Кроме того, то, как слова здравого смысла превращаются в такие призывы, как "*gee-up! woh-back!*", показывает, что мы можем ожидать найти в этом списке различные старые сломанные фрагменты формального языка, и при осмотре мы их находим. Следующие строки цитируются Холливеллом из "Микро-Киникона" (1599):-.

'Подлое порождение подлого сира,
Выросший в домике, бродящий по миру,
С гвоздями и кнутом в руке,
Который эй и ре командует зверями".

Это "*ree!*" эквивалентно "*right*" (*riddle-me-ree* = *riddle me right*) и говорит жожаку команды держаться правой руки. *Hey!* может соответствовать *heit!* или *camether!*, которые призывают его нестись "*hither*", *mo* есть влево. В Германии *har! här! har-üh!* - то же самое, что и "*her*", "*hither, to the left*". Таким образом, *swude! schwude! zwuder!* 'налево' - это, конечно, просто '*zuwider*', 'наоборот'. Пары обращений "направо" и "налево" в немецкоязычных странах - *hot!-har!* и *hott!-wist!* Это *wist!* - интересный пример сохранения древних слов в такой народной традиции. Это, очевидно, искаженная форма старогерманского слова, обозначающего левую руку, *winistrâ*, англосаксонское *winstre*, название, давно забытое современным высокогерманским языком, как и нашим современным английским.^[264]

Такое же причудливое сочетание слов и междометий, какое я встречал, содержится в большой французской энциклопедии^[265], где дается подробное описание ремесла охотника и предписывается, что именно следует кричать гончим при всех возможных обстоятельствах погони. Если бы эти существа понимали грамматику и синтаксис, язык не мог бы быть более точно устроен для их слуха. Иногда мы имеем то, что кажется чистыми междометиями. Так, чтобы побудить гончих к работе, егеря должен позвать их "*ха-халле-халле-халле!*", а чтобы поднять их, пока они не расцеплены, предписывается позвать "*хау-хау!*" или "*хау-тахаям!*", а когда они расцеплены, он должен изменить свой крик на "*хау-ла-и-ла-и-ла-таяу!*", что наводит на мысль о нормандском оригинале английского *tally-ho!* К подобным возгласам примешиваются простые французские слова: *hà bellement là ila, là ila, hau valet!-hau l'ami, tau tau après après, à route à route!* и так далее. А иногда слова распадаются на призывы, смысл которых еще не совсем утрачен, например "*vois le ci*" и "*vois le ce l'est*", которые все еще можно различить в крике, сообщаящем охотникам, что олень, которого они преследовали, вернулся, *vauleci revari vaulecelez!* Но самое забавное в трактате - это серьезный набор английских слов (в очень галльской форме), с которыми следует обращаться к английским собакам, потому что, как говорит автор, "во Франции много английских гончих, и трудно заставить их работать, когда вы говорите с ними на незнакомом языке, то есть в других выражениях, нежели те, к которым они были приучены". Поэтому, чтобы позвать их, егеря

должен крикнуть "*сюда, до-до-хо-хо!*", чтобы вернуть их на правильный след, он должен сказать "*хоуп-бой, хоуп-бой!*". Если несколько особей опережают остальную стаю, он должен подъехать к ним и крикнуть "*саф-мей-бой! саф-мей-бой!*", и, наконец, если они упрямятся и не останавливаются, он должен заставить их вернуться криком "*кобат, кобат!*".

Насколько низшие животные могут придавать междометиям какое-либо внутреннее значение - вопрос, на который нелегко ответить. Но очевидно, что в большинстве случаев, упомянутых здесь, они понимают их только как узнаваемые сигналы, которые приобретают значение благодаря регулярным ассоциациям, как, например, когда они помнят, что их кормят одним шумом и прогоняют другим, а также обращают внимание на жесты, сопровождающие крики. Так, известный испанский способ позвать кошку - "*миз-миз!*", а для того, чтобы прогнать ее, используется "*запе-запе!*"; и автор одного старого словаря утверждает, что между этими словами не может быть никакой реальной разницы, кроме обычая, поскольку, по его словам, он слышал, что в одном монастыре, где держали очень красивых кошек, брат, отвечающий за трапезную, придумал звать их "*запе-запе!*". когда он давал им еду, а потом отгонял их палкой, сердито крича *miz miz*; и это, конечно, не позволяло никому из посторонних позвать и украсть их, потому что только он и кошки знали этот секрет!^[266] Для филологов то, как такие призывы к животным становятся обычными в определенных районах, иллюстрирует консенсус, на основе которого устанавливается использование слов. Каждый подобный случай свидетельствует о том, что слово стало преобладать в результате отбора среди определенного общества людей, а главными причинами того, что слова удерживают свои позиции в определенных пределах, хотя в каждом случае их трудно точно определить, являются, вероятно, в первую очередь врожденная пригодность, а во вторую - традиционное наследование.

Когда земля очищена от неясных или искаженных смысловых слов, остается остаток настоящих звуковых слов, или чистых междометий. Уже давно и обоснованно считается, что место этих выражений в истории очень примитивно. Так, де Бросс описывает их как необходимые и естественные слова, общие для всего человечества и возникшие в результате сочетания конформации человека с внутренними привязанностями его ума. Одним из лучших способов оценить связь между междометиями и чувствами, которые они выражают, является сравнение голосов низших животных с нашими собственными. В значительной степени сходство налицо. Поскольку их телесное и психическое строение аналогично нашему, они выражают свои мысли звуками, которые для нашего слуха имеют определенное соответствие тому, что они, по-видимому, означают. Так обстоит дело с лаем, воем и скулежом собаки, шипением гусей, мурлыканьем кошек, воронением и кудахтаньем петухов и кур. Но в других случаях, как в случае с улюлюканьем сов, криками попугаев и многих других птиц, мы не можем предположить, что эти звуки предназначены для выражения чего-то похожего на меланхолию или боль, которые можно было бы передать такими криками от человека. Есть много животных, которые никогда не издают никаких криков, кроме тех, которые, согласно нашим представлениям о значении звуков, выражали бы ярость или дискомфорт; насколько можно интерпретировать рев и вой диких зверей? С таким же успехом можно представить, что настроивающаяся скрипка испытывает боль, а стонущий ветер выражает печаль. Поскольку связь между междометиями и эмоциями зависит от физического строения животного, которое произносит или слышит звук, из этого следует, что общее сходство междометий среди всех разновидностей человеческой расы является важным проявлением их тесного физического и интеллектуального единства.

Междометия, произносимые человеком для выражения собственных чувств, служат также знаками, указывающими на эти чувства другому. Длинный список таких междометий,

характерных для рас, говорящих на самых разных языках, можно условно назвать вздохами, стонами, воплями, криками и рычанием, с помощью которых человек выражает различные свои чувства. Таковы, например, некоторые из многих звуков, для которых *ax! ox! axu! айе!* являются невыразительными письменными представителями; таков вздох, который на африканском языке волоф записывается как *hhihhe*; на английском - как *heigho*; на греческом и латинском - как *ē ē ē! ē ē! heu! eheu!* Таким образом, изумление с открытым ртом "*ва-ва-ва*", столь распространенное на Востоке, вновь появляется в Америке в "*хва-ва-ва*" из жаргона чинуков; а тот вид стоны, который в европейских языках представлен "*уэх! уау! о'аи! вae!* в коптском - *оиае*, в галла - *waуо*, в осетинском на Кавказе - *воу*, у индейцев Британской Колумбии - *woi!* Там, где междометия, занесенные в словари других языков, отличаются от тех, что признаны в нашем собственном, мы, во всяком случае, оцениваем их и видим, как они несут свой смысл. Так, малагасийское "*у-у!*" обозначает удовольствие, часто описываемое гортанное "*ух!*" североамериканских индейцев, "*квиш!*" в жаргоне чинуков обозначает презрение, "тунгузское *йо-йо!*" - боль, ирландское "*уб-уб!*" - беду, "*тэ-тэ!*" коренного бразильца - удивление и благоговение. удивления и благоговения, "*хай-я!*", так хорошо известное в "голубином английском" китайских портов, и даже, в крайнем случае, междометия удивления у индейцев алгонкинов, где мужчины говорят "*тиау!*", а женщины "*ньяу!*". То же самое происходит и с выражениями, которые произносятся не для удовлетворения говорящего, а как призывы, обращенные к другому. Так, сиамский призыв "*hē!*", ивритский "*he! ha!*" означает "lo! behold!", "*hó!*" индейцев Клаллам означает "stop!", "*há!*" лумми означает "hold, enough!" - эти и другие подобные им выражения в равной степени относятся к английскому языку. Другой класс междометий - это такие, которые любой человек, знакомый с жестовыми знаками дикарей и глухонемых, признает как собственно жестовые знаки, сделанные с помощью голосового звука, короче говоря, голосовые жесты. Звук *m'm, m'n*, произносимый с сомкнутыми губами, - это очевидное выражение человека, который пытается говорить, но не может. Даже глухонемой ребенок, хотя он и не слышит звука собственного голоса, издает этот звук, чтобы показать, что он немой, что он "*му-му*", как сказали бы негры племени вей в Западной Африке. Для говорящего человека звук, который мы пишем как *tum!*, достаточно ясно говорит "придержи язык!" "*tum's the word!*" и в соответствии с этим значением послужил для образования различных подражательных слов, одним из типов которых является таитянское *tamu*, to be silent. Часто произносимый с легким усилием, которое его придыхает, и с большей или меньшей продолжительностью, этот звук становится тем, что можно обозначить как *'m, 'n, h'm, h'n*, и т. д., междометиями, которые условно записываются как слова: *hem! ahem! hein!* В любом случае их основной смысл - нерешительность, "хмыканье", но с помощью различных интонаций они могут выражать нерешительность или воздержание от произнесения слов, которые относятся к удивлению, сомнению или расспросам, одобрению или презрению. В лексиконе йоруба Западной Африки носовое междометие *hūñ* передается, как и в английском, как "fudge!". Рошфор описывает, как карибы в благоговейном молчании слушают речь своего вождя и выражают свое одобрение возгласом "*hun-hun!*", как в его время (XVII век) английская община приветствовала бы популярного проповедника.^[267] Жест дуновения, опять же, является знакомым выражением презрения и отвращения, и при озвучивании дает лабиальные междометия, которые пишутся *pah! bah! pugh! pooh!* в валлийском *pw!* в низком латинском *purrip!* и записаны путешественниками среди дикарей в Австралии как *rooh!* Эти междометия соответствуют массе подражательных слов, выражающих дуновение, таких как малайское *purut*, дуть. Лабиальные жесты дуновения переходят в жесты сплевывания, один из видов которых дает дентальное междометие *t' t' t'!* которое пишется по-английски или по-голландски *tut tut!* И что

это не просто фантазия, покажет ряд подражательных глаголов разных стран: таитянский *tutua*, to spit, является типичным примером.

Место междометий в общении дикарей хорошо показано в описании Кранца. Гренландцы, говорит он, особенно женщины, сопровождают многие слова мимикой и взглядом, и тот, кто не понимает этого, может легко упустить смысл. Так, когда они утверждают что-либо с удовольствием, они втягивают воздух горлом с определенным звуком, а когда отрицают что-либо с презрением или ужасом, они задирают нос и издают легкий звук через него. А когда они не в духе, по их жестам можно понять больше, чем по словам.^[268] Междометия и жесты в сочетании образуют вполне приемлемое практическое средство общения, как, например, в случае, когда общение между французскими и английскими войсками в Крыму описывается как "состоящее в основном из таких междометий, повторяемых с выразительным акцентом и значительной жестикуляцией."^[(269)] Это описание хорошо представляет нам в реальной жизни систему эффективного человеческого общения, в которой еще не возникло использование тех артикулированных звуков, несущих свое значение по традиции, которые являются наследственными словами словаря.

Однако, когда мы внимательно изучаем сами эти унаследованные смысловые слова, мы обнаруживаем, что междометия на самом деле имели большую или меньшую долю в их образовании. Не ограничиваясь функцией, приписываемой им грамматиками, - стоять то тут, то там за пределами логического предложения, - междометия также служили радикальными звуками, из которых формировались глаголы, субстантивы и другие части речи. Проследивая развитие междометий до уровня полноценного языка, мы начинаем со звуков, просто выражающих действительные чувства говорящего. Однако когда такие выразительные звуки, как "ах! ух! пух!", произносятся не для того, чтобы продемонстрировать реальные чувства говорящего в данный момент, а лишь для того, чтобы внушить другому мысль о восхищении или отвращении, тогда такие междометия практически ничем не отличаются от полностью сформированных слов. Следующий шаг - проследить, как такие звуки переходят в регулярные формы обычной грамматики. Знакомые примеры таких образований можно найти в детском языке, где *to woh* используется со значением *to stop*, или в той реальной, хотя и едва ли признанной части английского языка, к которой относятся такие глаголы, как *to boo-hoo*. К наиболее очевидным из таких слов относятся те, которые обозначают фактическое произнесение междометия или переходят в тесно связанное с ним значение. Так, фиджийский женский плач *oile!* превращается в глагол *oile* 'оплакивать', *oile-taka* 'оплакивать' (мужчины кричат *ule!*); это совершенно аналогично таким словам, как *ululare*, *to wail*. С разными грамматическими окончаниями другой звук производит зулусский глагол *gigiteka* и его английский эквивалент *giggle*. Галльское *iya*, "плакать, кричать, давать боевой клич", имеет аналоги в греческом ἰά, ἰή, "крик", ἰήος "плач, скорбь" и т. д. Хорошие примеры можно привести из любопытного современного диалекта с сильной склонностью к использованию очевидных звуковых слов - жаргона чинуков на северо-западе Америки. Здесь мы находим заимствованный из индейского диалекта глагол *to kish-kish*, то есть "гнать скот или лошадей"; *humt* обозначает слово "вонь", глагол или существительное; а смех, *heehee*, становится признанным термином, означающим веселье или развлечение, как в *tamook heehee*, "забавлять" (*то есть* "делать *heehee*") и *heehee house*, "таверна". На Гавайях *aa* - это "оскорблять"; на островах Тонга *úi!* - это одновременно восклицание "фи!" и глагол "кричать против". В Новой Зеландии *hé!* - это междометие, обозначающее удивление по поводу ошибки, *hé* как существительное или глагол означает "ошибка, заблуждение, заблуждаться, сбиваться с пути". В гватемальском языке киче глаголы *ay*, *oy*, *boy* по-разному выражают идею "звать". В бразильском языке карахас мы можем предположить междометие в прилагательном *eí*, "печальный", и вряд ли можно не увидеть производное от

экспрессивного звука в глаголе *hai-hai* "убегать" (слово *aie-aie*, используемое для обозначения омнибуса в современном французском сленге, как говорят, является комической аллюзией на крики пассажиров, которым наступают на пальцы ног). Индейцы племени камакан, когда хотят выразить понятие "много" или "много", вытягивают пальцы и говорят "*привет*". Поскольку это обычный жест дикарей, выражающий множество, кажется вероятным, что *hi* - просто междометие, требующее видимого знака для передачи полного смысла.^[270] В языке кичуа в Перу *alalau!* - междометие, выражающее жалобу на холод, откуда и глагол *alalauñini*, "жаловаться на холод". В конце каждой строфы перуанских гимнов Солнцу пелось торжествующее восклицание *haylli!* и с этим звуком связаны глаголы *hayllini* "петь", *hayllicuni* "праздновать победу". Зулусское *halala!* от ликования, которое становится также глаголом "кричать от радости", имеет свои аналоги в тибетском *alala!* от радости, и греческом ὁλά, которое используется как существительное, означающее боевой клич и даже само наступление, ὁλάζω, "поднимать боевой клич", а также еврейское *hillel*, "петь хвалу", откуда и *hallelujah!* слово, которое верующие в теорию о том, что краснокожие индейцы - это потерянные племена, естественно, узнали в песнопении туземного знахаря "*хи-ле-ли-ла!*". Зулус заставляет свое пыхтение "*ха!*" выполнять функцию выражения жары, когда говорит, что жаркая погода "говорит *ха-ха*"; его манера подавать песню "*ха-ха!*", по-видимому, представлена в глаголе *haуа* - "вести песню", *haуо* - "начальная песня, плата, даваемая ведущему за "*хайю*"; а его междометное выражение *bà bà!* 'как когда человек чмокает губами от горького вкуса', становится глаголом-корнем, означающим 'горький или острый на вкус, уколоть, уязвить'. Язык галла дает несколько хороших примеров перехода междометий в слова, например, глаголы *birr-djeda* (сказать "*бпр!*") и *birēfada* (сделать "*бпр!*") имеют значение "бояться". Таким образом, *о!*, будучи обычным ответом на зов, а также криком, чтобы гнать скот, образованы от него путем добавления глагольных окончаний, глаголы *oada*, "отвечать", и *ofa*, "гнать".

Если величеству и почетному *о* в японской грамматике можно приписать междометие, его возможности в изменении значения становятся поучительными.^[271] Оно используется перед существительными в качестве префикса чести; *couni*, "страна", таким образом, становится *osouni*. Когда человек разговаривает с начальством, он ставит *о* перед названиями всех принадлежащих ему предметов, в то время как начальство опускает *о*, говоря о чем-либо своем или нижестоящем; среди высших классов люди равного ранга ставят *о* перед названиями вещей друг друга, но не перед своими собственными; Вежливо произносить "*о*" перед именами всех женщин, а воспитанные дети отличаются от маленьких крестьян тем, что стараются произносить его даже перед детскими именами отца и матери, *о toto*, *о casa*, которые соответствуют европейским *papa* и *mama*. В письменном языке проводится различие между *о*, которое ставится перед любым королевским именем, и *оо*, означающим великий, что можно проследить на примере использования слова *mets'ké* или "шпион" (буквально "фиксатор глаз"); *о mets'ké* - это княжеский или императорский шпион, а *оо mets'ké* - это главный шпион. Это междометное прилагательное *оо*, великий, обычно приставляется к названию столицы, которую принято называть *оо Yedo* в разговоре с одним из ее жителей или когда чиновники говорят о ней между собой. И, наконец, "*о*" приписывается к глаголам во всех формах их спряжения, и вежливо говорить *ominahai matse*, "пожалуйста, посмотрите", вместо простого плебейского *minahai matse*. Английский ребенок шести лет сразу поймет эти образования, если воспримет их как междометия; и если мы не включили в нашу грамматику "*о!*" восхищения и благоговейного смущения, то это потому, что мы не решили воспользоваться этим рудиментарным средством выражения. Еще одно восклицание, возглас *io!*, заняло свое место в этимологии. Когда немец добавил его к своим крикам "Огонь!", "Убийство! *Feuerio! Mordio!* он остается таким же простым междометием, как "*о!*" в наших уличных криках "*Pease-o!*" "*Dust-o!*" или "*â!*" в старонемецком *wafenâ!* 'к оружию!'

'*hîlfâ*! 'помогать!' Но ирокезы Северной Америки более полно используют свои материалы и переносят *ио!* восхищения в само образование сложных слов, добавляя его к существительному, чтобы сказать, что оно красиво или хорошо; так, на языке могавков *garonta* означает дерево, *garontio* - красивое дерево; таким же образом *Ohio* означает "река-красивая", а *Ontario* - "холм-скала-красивая", полученное таким же образом. Когда в старые времена французской оккупации Канады был прислан генерал-губернатор Новой Франции месье де Монмани, ирокезы перевели его имя от своего слова *ononte*, "гора", переведя его как *Ононтио*, или "Великая гора", и таким образом получилось, что имя Ононтио долгое время передавалось, подобно имени Сезара, как титул каждого последующего губернатора, а для короля Франции был зарезервирован еще более высокий стиль "великий Ононтио".^[(272)]

Поиск междометных производных для слов со смыслом может привести этимолога к весьма опрометчивым спекуляциям. Одним из лучших средств защиты является проверка форм, предположительно являющихся междометиями, путем выяснения, не вошло ли что-либо подобное в употребление в совершенно разных языках. Например, среди знакомых звуков, которые доносятся до слуха путешественника в Испании, - крик погонщика мулов своим животным: *arre! arre!* От этого междометия, как можно предположить, произошла целая семья испанских слов: глагол *arrear* - "гнать мулов", *arriero* - название самого "муловода" и т. д.^[273] Является ли это *arre!* само по себе настоящим междометием? Скорее всего, да, поскольку капитан Уилсон обнаружил его использование на Пелевских островах, где гребцов в каноэ поддерживали в рабочем состоянии, крича им *arree! arree!* Подобные междометия со смыслом простого утверждения встречаются и в других местах, например, в австралийском диалекте, где *a-ree!* означает "действительно", и в языке кичуа, где *ari!* означает "да!", откуда происходит глагол *ariñi*, "утверждать". В таких вопросах желательно соблюдать еще два предостережения. Это не отходить слишком далеко от абсолютного значения, выраженного междометием, если нет веских доказательств, и не отменять обычную этимологию, рассматривая производные слова, как если бы они были радикальными. Без этих проверок даже здравый принцип рушится при применении, как показывают два следующих примера. Совершенно верно, что "*h'm!*" - это обычное междометие, и что голландцы сделали из него глагол *hemmen*, "плыть за человеком". Мы можем заметить аналогичный призыв в Западной Африке, в "*мма!*", который переводится "халло! стоп!" на языке Фернандо По. Но применять это как производное от немецкого *hemmen*, 'останавливать, проверять, сдерживать', *подшивать*, и даже к *подолу* одежды, как это делает мистер Веджвуд, даже не имея, возможно,^[274] , слишком далеко заходит. Опять же, совершенно верно, что звуки щелканья и чмоканья губами являются обычными выражениями удовлетворения во всем мире, и слова могут быть получены из этих звуков, как, например, в словаре языка чинук на северо-западе Америки "хорошо" выражается как *t'k-tok-te* или *e-tok-te*, звуки, которые, как мы не сомневаемся, происходят от таких щелкающих звуков, если слова не являются попытками записать сами щелчки. Но из этого не следует, что мы можем взять такие слова, как *deliciæ*, *delicatus*, из такого высокоорганизованного языка, как латынь, и отнести их, как это делает тот же этимолог, к междометию удовлетворения, *dlick!*^[275] Поступить так - значит полностью игнорировать состав слов; с таким же успехом мы можем объяснить латинское *dilectus* или английское *delight* как прямые образования от выразительного звука. В заключение этих замечаний о междометиях можно привести две или три группы слов в качестве примеров применения собранных доказательств из ряда языков, в основном низших рас.

Утвердительные и отрицательные частицы, которые несут в языке такие значения, как "да!" "действительно!" и "нет!" "не", могут происходить из разных источников. Считается, что все австралийские диалекты принадлежат к одному народу, но звуки, которыми они обозначают "нет!" и "да!", настолько не похожи друг на друга, что в качестве удобного средства

различия племена получили названия от этих слов. Так, племена, известные как *Gureang*, *Kamilaroi*, *Kogai*, *Wolaroi*, *Wailwun*, *Wiratheroi*, получили свои названия от слов, которые они используют для "нет": *gure*, *kamil*, *ko*, *wol*, *wail*, *wira*, соответственно; с другой стороны, говорят, что *Pikambul* так называются от их слова *pika*, "да". Способ наименования племен, изобретенный дикарями Австралии и, возможно, повторяющийся в Бразилии в названии племени *кокатапуйя* (*кока* - "нет", *тапуйя* - "человек"), очень любопытен в своем сходстве со средневековым разделением языков *д'ок* и *д'ойл* в соответствии со словами, означающими "да! преобладавших в Южной и Северной Франции: *ос!* - это латинское *hos*, как мы могли бы сказать "вот так!", в то время как более длинная форма *hos illud* сократилась до *oïll*, а затем и до *oui!* Многие другие слова, обозначающие "да!" и "нет!", могут быть словами смысла, как, например, французское и итальянское *si!* - это латинское *sic*. Но, с другой стороны, есть основания полагать, что многие из этих частиц, используемых в различных языках, являются не смысловыми словами, а звуковыми словами чисто междометного типа; или, что почти одно и то же, чувство соответствия звука смыслу могло повлиять на выбор и формирование смысловых слов - замечание, имеющее большое значение в таких исследованиях, как настоящее. Существует старое предположение, что примитивное звучание таких слов, как *лоп*, является носовым междометием сомнения или несогласия.^[276] По звучанию оно соответствует видимому жесту смыкания губ, в то время как гласное междометие, с придыханием или без, относится скорее к произнесению с открытым ртом. По этой или по какой-то другой причине в большинстве отдаленных и разнообразных языков мира существует удивительная тенденция, с одной стороны, использовать гласные звуки с мягким или твердым дыханием для выражения "да!", а с другой - использовать носовые согласные для выражения "нет!". Утвердительная форма гораздо более распространена. Гортанное *i-i!* западноавстралийцев, *ēē!* дарьенцев, *a-ah!* клалламцев, *é!* индейцев якама, *e!* басуто и *ai!* канури - вот некоторые примеры обширной группы форм, из которых ниже приведена лишь часть тех, что были записаны в полинезийских и южноамериканских районах - *ii! é! ia! aio! io! ya! eu!* и т. д., *h! heh! he-e! hū! hoehah! ah-ha!* и т. д. Эта идея имеет наибольший вес в тех случаях, когда пары слов, обозначающих "да!" и "нет!", оказываются соответствующими друг другу. Так, в очень поучительном описании Добрижоффера среди абипонов Южной Америки на "да!" мужчины и молодежь говорят *héé!* женщины - *háá!* а старики - хрюкают; в то время как на "нет" все они говорят *уна!* и громкость звука указывает на силу отрицания. В сборнике словарей бразильских племен доктора Мартиуса, филологически очень своеобразном, есть несколько таких пар утвердительных и отрицательных слов: эквиваленты "да!"-"нет!" на языке тупи - *ayé-aan! aani!*; на языке гуато - *ii!-mau!*; на языке жумана - *aee!-mäiu!*; на языке миранья - *ha ú!-pani!* Кичуа Перу утверждают с помощью *y! hu!* и выражают "нет", "не", "совсем нет" с помощью *ama! manan!* и т. д., производя от последнего глагол *manamñi*, "отрицать". Киче Гватемалы используют *e* или *ve* для утвердительного ответа, *ma*, *man*, *mana* - для отрицательного. В Африке, опять же, язык галла имеет *ee!* для "да!" и *hn*, *hin*, *hm* для "нет!"; фернандийский *ee!* для "да!" и *'nt* для "нет!"; в то время как коптский словарь дает утвердительный (латинский "sane") как *eie*, *ie*, а отрицательный - длинный список носовых звуков, таких как *an*, *emmen*, *en*, *mmn*, и т. д. Санскритские частицы *hi!* 'действительно, конечно', *na* 'не' служат примером аналогичных форм в индоевропейских языках, вплоть до наших *aye!* и *no!*^[277] Во всем этом должен быть какой-то смысл, ведь иначе я вряд ли смог бы отметить случайно, без попытки общего поиска, такое количество случаев из столь разных языков, найдя лишь сравнительно небольшое число противоречивых случаев.^[278]

Де Бросс утверждал, что латинское *stare* - *стоять* - может быть связано с экспрессивным звуком. Ему казалось, что он слышит в нем органический радикальный знак, обозначающий неподвижность, и таким образом мог объяснить, почему *st!* используется в качестве призыва, заставляющего человека *стоять на месте*. О его связи с этими звуками часто говорится в более современных книгах, а один изобретательный немецкий филолог описывает их происхождение среди первобытных людей так ярко, как будто он сам был там и видел. Человек стоит и тщетно зовет товарища, который его не видит, пока, наконец, его усилия не ослабевают благодаря голосовым нервам, и непроизвольно из него вырывается звук *st!* Теперь другой слышит этот звук, поворачивается к нему, видит манящий жест, знает, что его призывают остановиться; и когда это повторяется снова и снова, действие описывается в обыденной речи произнесением теперь уже знакомого *st!* и таким образом *sta* становится корнем, символом абстрактной идеи стоять.^[279] Это самая гениальная гипотеза, но, к сожалению, не более того. Она была бы, во всяком случае, подкреплена, хотя и не доказана, если бы ее сторонники смогли доказать, что *st!*, которым называют людей в Германии, *pst!* в Испании, сам по себе является чистым междометием. Однако даже это так и не удалось доказать. Пока не доказано, что этот призыв используется за пределами нашей индоевропейской семьи языков; и пока он используется только в этих пределах, оппонент может даже правдоподобно утверждать, что он является сокращением того самого *sta!* ("стой! остановись!"), для которого теория предлагает его происхождение.^[280]

То, что несправедливо требовать более полного доказательства того, что звук является чисто междометием, чем его появление в одной языковой семье, можно показать, рассмотрев другую группу междометий, которые встречаются среди самых отдаленных племен и, таким образом, имеют действительно значительные претензии на то, чтобы занять место среди первичных звуков языка. Это простые сибиллянты, *s! sh! h'sh!*, используемые, в частности, для отпугивания птиц, а среди мужчин - для выражения неприязни или призыва к молчанию. Кэтлиן описывает группу индейцев сиу, когда они подошли к портрету мертвого вождя, каждый из них закрыл рот рукой, издав звук "*хшшш*"; а когда он сам захотел подойти к священному "лекарству" в ложе манданов, его призвали воздержаться тем же "*хшшш*"! Среди нас самих сибиллантное междометие переходит в два совершенно противоположных смысла, в зависимости от того, что имеется в виду: заставить самого говорящего замолчать или приказать замолчать, чтобы его услышали; и таким образом мы находим сибиллант, используемый в других местах, иногда в одном, иногда в другом смысле. Среди диких веддов Цейлона "*iss!*" - это восклицание неодобрения, как в древней или современной Европе; а глагол *shârak*, шипеть, используется в иврите с похожим смыслом: "Они будут шипеть на него с его места". Но в Японии почтение выражается шипением, приказывающим молчать. Капитан Кук заметил, что аборигены Новых Гебрид выражали свое восхищение шипением, как гуси. Казалис говорит о басуто: "Шипение - самый недвусмысленный знак аплодисментов, и его так же жаждут в африканских парламентах, как и боятся наши кандидаты в народные избранники".^[281] Среди других сибиллантных междометий - турецкое *sûsâ!* осетинское *ss! sos!* 'тишина!' Фернандийское *sia!* 'слушать!' 'тишь!' Йоруба *sió!* 'pshaw!' Таким образом, оказывается, что эти звуки, не являясь чем-то особенным для одной языковой семьи, представляют собой очень распространенные элементы человеческой речи. Не вызывает сомнений и их переход в полнозначные слова, как, например, в нашем глаголе *to hush*, который перешел в значение "затихать, засыпать" (прилагательное "*тише* смерти"), метафорически - "*замять* дело", или в греческое *σίζω* "замолчать, сказать *"тише!"*, повелевая тишиной". Даже латинское *silere* и готское *silan*, "молчать", можно с некоторой долей правдоподобия объяснить как производные от междометия *s!* of silence.

Санскритские словари признают несколько слов, в которых прямо указывается на их междометие; таковы *hûñkâra* (*hûm-making*), "произнесение мистического религиозного восклицания *hûm!*" и *çiççabda* (*çiç-sound*), "шипение". Помимо этих очевидных образований, междометия в большей или меньшей степени присутствуют в списке санскритских радикалов, которые, возможно, лучше, чем в любом другом языке, отражают глагольные корни древнего арийского фонда. В *ru*, "реветь, плакать, причитать", и в *kakh*, "смеяться", мы имеем более простой вид междометной деривации, которая просто описывает звук. Что касается более сложного типа, который переносит смысл на новую ступень, мистер Веджвуд приводит веские аргументы в пользу связи междометий, выражающих отвращение и неприязнь, таких как *rooh! fie!* и т. д., с той большой группой слов, которые в английском языке представлены словами *foul* и *fiend*, а в санскрите - глаголами *rûu*, 'становиться поганым, вонять' и *riyu, rîu*, 'поносить, ненавидеть'.^[282] В поддержку этой теории можно привести еще одно доказательство. В языках низших рас используется звук *pu* для выражения дурного запаха; зулусы отмечают, что "мясо говорит *pu*" (*inyama iti pu*), что означает, что оно воняет; у тиморцев есть *roör* "гнилой"; в языке киче есть *puh, roh* "разложение, гной", *rohir* "портиться, гнить", *puz* "гниль, то, что воняет"; слово тупи, обозначающее гадость, *puxi*, можно сравнить с латинским *putidus*, а название скунса на реке Колумбия, *o-pun-pun*, с аналогичными названиями вонючих животных, санскритским *pûtikâ* 'civet-cat' и французским *putois* 'pole-cat'. От французского междометия *fi!* давно образовались слова, принадлежащие языку, если не подтвержденные Академией; в средневековом французском языке "*maistre fi-fi*" было признанным термином для обозначения падальщика, и книги *fi-fi* еще не вымерли.

Пока, к сожалению, существует слишком большое разделение между тем, что можно назвать генеративной филологией, которая исследует конечное происхождение слов, и исторической филологией, которая прослеживает их передачу и изменение. Для науки о языке будет большим достижением сближение этих двух отраслей, хотя процессы, к которым они имеют отношение, происходили вместе с самых ранних дней появления речи. В настоящее время исторические филологи школы Гримма и Боппа, чьей главной работой было прослеживание наших индоевропейских диалектов до ранней арийской формы языка, имеют большое преимущество в полноте доказательств и строгости подхода. В то же время очевидно, что взгляды филологов-генеративистов, начиная с де Бросса и далее, воплощают здравый принцип, и что большая часть собранных доказательств, касающихся эмоциональных и других непосредственно экспрессивных слов, имеет наивысшую ценность для аргументации. Но, прорабатывая детали такого словообразования, следует помнить, что ни один отдел филологии не может быть более открытым для язвительного замечания Августина в адрес этимологов его времени, что, подобно толкованию снов, деривация слов устанавливается каждым человеком в соответствии с его собственной фантазией. (*Ut somniorum interpretatio ita verborum origo pro cuiusque ingenio prædicatur*).

ГЛАВА VI.

ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ И ИМИТАТИВНЫЙ ЯЗЫК (продолжение).

Подражательные слова - человеческие действия, названные по звуку - названия животных по крикам и т. д. - музыкальные инструменты - воспроизведенные звуки - слова, измененные

для адаптации звука к смыслу - редупликация - градация гласных для выражения расстояния и различий - детский язык - звуковые слова по отношению к смысловым словам - язык как первоначальный продукт низшей культуры.

С самых ранних времен появления языка и до наших дней люди вряд ли переставали осознавать, что некоторые из их слов возникли в результате подражания обычным звукам, которые они слышали вокруг себя. В нашем современном английском языке, например, результаты такого подражания очевидны: мухи *жужжат*, пчелы *жужжат*, змеи *шипят*, крекер или бутылка имбирного пива *хлопает*, пушка или горлица *стреляет*. В словах, обозначающих животных и музыкальные инструменты в различных языках мира, часто можно услышать подражание их крикам и тонам, как в названиях удода, ленивца *ай-ай*, попугая *кака*, восточного *томтома*, который является барабаном, африканского *улуле*, который является флейтой, сиамского *хонг-бонга*, который является деревянной гармошкой, и подобным образом в целом ряде других слов. Но эти очевидные случаи далеко не отражают всего влияния подражания на развитие языка. Они представляют собой, по сути, легкий вход в филологическую область, которая становится все менее проницаемой, чем дальше ее исследуют.

Операции, результаты которых мы видим перед собой в реальных языках мира, по-видимому, происходили следующим образом. Люди подражали своим собственным эмоциональным высказываниям или междометиям, крикам животных, тонам музыкальных инструментов, звукам крика, воя, ударов, ломания, разрывания, скрежета и другим, которые постоянно доносятся до их ушей, и из этих подражаний, бесспорно, берут начало многие нынешние слова. Но эти слова в том виде, в каком мы их находим, часто сильно отличаются, часто до неузнаваемости, от первоначальных звуков, из которых они возникли. Прежде всего, человеческий голос может лишь очень грубо копировать большинство звуков, которые воспринимает его ухо; возможные гласные очень ограничены в своем диапазоне по сравнению с естественными тонами, а возможные согласные еще более беспомощны как средство имитации естественных шумов. Более того, его голос может использовать лишь часть этой несовершенной подражательной силы, поскольку каждый язык для своего удобства ограничивает ее небольшим количеством установленных гласных и согласных, которым должны соответствовать подражательные звуки, превращаясь, таким образом, в условные слова с дальнейшей потерей точности подражания. Ни один класс слов не имеет более совершенного имитационного происхождения, чем те, которые просто исповедуют вокальное звукоподражание. О том, как обычные алфавиты в какой-то степени преуспевают, а в какой-то - терпят неудачу в записи этих звуков, можно судить по нескольким примерам. Так, австралийцы имитируют удар копыта или пули, произнося его как *тоор*; зулусы, когда бьют по калабашу, говорят *боо*; каренцы слышат, как порхающие призраки умерших зовут их воющим голосом ветра: *ре, ре, ро, ро*; Старый путешественник Пьетро делла Валле рассказывает, как шах Персии насмехался над Тимуром и его татарами с их стрелами, которые летали *тер-тер*; некоторые буддийские еретики утверждали, что вода живая, потому что, когда она кипит, она говорит *чичита, чичичита*, симптом жизненной силы, который вызвал много теологических споров о том, пить ли холодную или теплую воду. Наконец, слова-звуки, взятые в общий инвентарь языка, должны следовать его органическим изменениям и в процессе фонетических переходов, сочетаний, распада и искажения все больше и больше терять свою первоначальную форму. В качестве примера можно привести французское *huer* 'кричать' (валлийское *hwa*), которое может быть идеальным подражательным глаголом; но когда оно переходит в современные английские *hue* и *сгу*, наше измененное произношение гласной уничтожает всякую имитацию вызова. Для создателей языка все это было неважно. Им просто нужны были узнаваемые слова для

выражения узнаваемых мыслей, и, несомненно, путем многократных проб они пришли к системам, которые, как оказалось, практически отвечали этой цели. Но для современного филолога, который пытается решить обратную задачу и проследить обратный путь слов к первоначальному звукоподражанию, эта трудность является наиболее неудобной. Дело не только в том, что тысячи слов, действительно возникших в результате такого подражания, могут теперь в результате последовательных изменений потерять все надежные следы своей истории; такой простой недостаток знаний - лишь незначительное зло. Гораздо хуже то, что открывается путь к неограниченному числу ложных решений, которые, тем не менее, внешне выглядят так же похоже на правду, как и другие, исторически известные нам. Ясно одно, что бесполезно прибегать к насильственным средствам, метаться среди слов языка, объясняя их направо и налево как происходящие каждое от какого-то отдаленного применения имитационного шума. Сторонник имитационной теории, который пытается это сделать, уповая на свои собственные способности к проницательности, действительно взял на себя опасную задачу, ибо, по сути, из всех судей по данному вопросу он вскормил и воспитал себя так, что стал самым худшим. Его воображение постоянно подсказывает ему то, что его суд хотел бы признать истинным; подобно свидетелю, отвечающему на вопросы адвоката своей стороны, он отвечает добросовестно, но с известной нам всем предвзятостью. Так было и с де Броссом, которому эта область филологии обязана столь многим. Нечего и говорить, что он обладал острым слухом к голосу природы; она, должно быть, положительно говорила с ним на алфавитном языке, ибо он мог слышать звук пустоты в слове *οκάπτω* 'копать', твердости в слове *callosity*, шум вставки тела между двумя другими в слове *trans, intra*. В вопросах, столь склонных вводить в заблуждение фантазию, не следует жалеть усилий для обеспечения беспристрастных свидетельств, и, к счастью, случается, что есть доступные источники таких свидетельств, которые, будучи тщательно проработаны, дадут теории подражательных слов такое же приближение к точности, какое было достигнуто в любой другой широкой филологической проблеме. Сравнивая ряд языков, сильно отличающихся друг от друга по общей системе и материалу, согласие которых в отношении рассматриваемых слов может быть объяснено только сходным образованием слов из аналогичных звуковых внушений, мы получаем группы слов, подражательный характер которых не вызывает сомнений. Рассматриваемые здесь группы состоят в целом из подражательных слов более простого типа, непосредственно связанных с особым звуком, из которого они взяты, но их рассмотрение в некоторой степени допускает привлечение слов, где связь выражаемой идеи с подражаемым звуком более отдаленная. Это, наконец, открывает гораздо более широкую и сложную проблему, насколько подражание звукам является первичной причиной огромной массы слов в словарях мира, между звучанием и смыслом которых нет прямой связи.

Слова, выражающие действия человека, сопровождаемые звуком, образуют очень большой и понятный класс. В отдаленных и самых разных языках мы находим такие формы, как *pu, puf, bu, buf, fu, fuf*, в значении *пыхтения, пыхтения* или дуновения; малайский *puput*; тонганский *buhi*; маорийский *pupui*; австралийский *bobun, bwa-bun*; галла *bufa, afufa*; зулу *futa, punga, ripuza* (*fu, pu*, используемые как экспрессивные частицы); Киче *puba*; Кичуа *puhuni*; Тупи *ureû*; Финский *puhkia*; Еврейский *puach*; Датский *puste*; Литовский *pûciu*; и в ряде других языков;^[283] здесь, кроме грамматических дополнений, значительная сила заключается в имитационном слоге. Дикари называли европейский мушкет, когда видели его, по звуку *pu*, описывая не рапорт, а дым, выходящий из дула. Островитяне из Общества сначала предположили, что белые люди дуют в ствол ружья, и назвали его соответственно *pupuhi*, от глагола *puhi* - дуть, а новозеландцы назвали его более просто - *pu*. Так и амаксосы Южной Африки называют его *итри*, от звукоподражания *pu!* В жаргоне чинуков Северо-Западной Америки для глагола "стрелять" используется фраза *tatook poo* (make *poo*), а

шестизарядный револьвер называется *tohum roo*, то есть "шестипудовый". Когда европеец использует слово *puff* для обозначения выстрела из пистолета, он просто имеет в виду вырывающийся дым, как если бы он говорил о *порыве* ветра, или даже о *пороховой шашке*, или о *шаре*; и когда в разговорном немецком языке пистолет называют *puffer*, значение этого слова совпадает с тем, что используется для него во французском *Argot*, а 'soufflant'. Часто предполагалось, что *пух* имитирует реальный звук, удар пистолета, и это приводилось для того, чтобы показать, какими разными словами можно имитировать один и тот же звук, но это ошибка.^[284] Эти производные названия ружья от понятия "дуть" соответствуют тем, которые дают названия сравнительно бесшумной дудочке охотника на птиц, называемой индейцами Юкатана *лаб*, в Южной Америке у чикитос - *пукуна*, у кокамасов - *пуна*. Заглянув в словари языков, в которых есть такие глаголы, как "дуть", обычно можно обнаружить вместе с ними другие слова, видимо, родственные им и выражающие более или менее далекие идеи. Так, австралийские *роо-уи*, *пууи* - "дым"; кичуа *puhucuni* - "зажигать огонь", *punquini* - "раздуваться", *пууи*, *puhuуи* - "облако"; маори *puku* - "пыхтеть", *puka* - "раздуваться"; Тупи *púpú*, *purúre* 'кипеть'; Galla *bube* 'ветер', *bubiza* 'охлаждать дуновением'; Капурі (корень *fu*) *fungin* 'дуть, раздуваться', *furúdu* 'набивная подушка или подпорка' и т. д., *bubute* 'мехи' (*bubute fungin* 'я дую в мехи'); Zulu (опуская приставки) *puku*, *pukuru* 'пениться, пена', откуда *pukupuku* 'пустой пенистый парень', *puruma* 'бурлить, кипеть', *fu* 'облако', *fumfu* 'раздуваться, как высокая трава на ветру', откуда *fumfuta* 'путаться, приходить в беспорядок', *futo* 'мехи', *fuba* 'грудь, грудь', затем фигурально 'грудь, совесть'.

Группа слов, относящихся к сомкнутым губам, из которых *tum*, *tumming*, *tumble* являются одними из многих форм, принадлежащих европейским языкам,^[285] разрабатывается подобным образом среди низших рас -еі *tu tu* 'немой'; Mpongwe *imamu* 'немой'; Zulu *tomata* (от *toma*, 'движение ртом, как при бормотании') 'двигать ртом или губами', *tumata* 'закрывать губы, как при глотании воды', *tumuta*, *tumuza* 'есть ртом кукурузу' и т. д., с закрытыми губами"; таитянское *tamu* "молчать", *otumu* "бормотать"; фиджийское *ното*, *ното-ното* "молчать"; чилийское *ñomn* "молчать"; киче *тет* "немой", откуда *тетер* "становиться немым"; кичуа *amu* "немой, молчаливый", *amullini* "иметь что-то во рту", *amul-layacuni simicta* "бормотать, ворчать". Группа, представленная санскритским *t'hût'hû* 'звук плевок', персидским *thu kerdan* (make *thu*) 'плевать', греческим πτύω, может быть сравнена с чинукским *tamook toh*, *tooh*, (make *toh*, *tooh*); чилийским *tuvçùtun* (make *tuv*); таитянским *tutua*; галльским *twu*; йорубским *tu*. Среди санскритских глагольных корней ни один не несет в себе подражательную природу более явно, чем *kshu* 'чихать'; следующие аналогичные формы происходят из Южной Америки: чилийский, *echiun*; кичуа, *achhini*; и из различных языков бразильских племен, *techa-ai*, *haitschu*, *atchian*, *natschun*, *aritschune*, и т. д. Другой имитативный глагол хорошо показан в негритянско-английском диалекте Суринама, *njam* 'to eat' (pron. *nyam*), *njam-njam* 'food' ('en hem *njanjam* ben de sprinkhan nanga boesi-honi'- 'and his meat was locusts and wild honey'). В Австралии имитативный глагол "есть" вновь появляется как *g'nam-ang*. В Африке в языке сусу есть *nimnim*, "пробовать на вкус", и аналогичное образование наблюдается в зулусском *nambita*, "чмокать губами после еды или дегустации, а затем быть вкусным, быть приятным для ума". Это прекрасный пример перехода простого звукоподражания к выражению ментальных эмоций, и он соответствует подражательному способу, с помощью которого в языке якама, говоря о маленьких детях или домашних животных, глагол "любить" выражается как *nem-no-sha* (делать *n'm-n'*). В более цивилизованных странах эти формы в основном ограничиваются детским языком. Китайское детское слово для обозначения еды - *nam*, в английских яслях для той же цели используется *nim*, а шведский словарь даже признает *namnam* "лакомый кусочек".

Что касается подражательных названий животных, образованных от их криков или звуков, то их можно встретить во всех языках - от австралийского *twonk* "лягушка", якамского *rol-rol* "жаворонок" до коптского *eeiō* "осел", китайского *maou* "кошка" и английских *cuckoo* и *reewit*. Общий принцип их образования признан, дальнейший филологический интерес представляют в основном случаи, когда соответствующие слова образовались независимо в отдаленных регионах, и те, где подражательное название существа или его привычный звук переходит для выражения какой-то новой идеи, подсказанной его характером. Санскритское название вороны *kāka* вновь появляется в названии аналогичной птицы в Британской Колумбии, *kāh-kāh*; муху аборигены Австралии называют *bumberoo*, как санскритское *bambharāli* "муха", греческое βομ-βύλιος и наше *bumble-bee*. Аналогом названия мухи *тсе-тсе*, ужаса африканских путешественников, является *нцинти*, слово "муха" у басуто, которое также, с помощью простой метафоры, выражает идею "паразита". Описание мистера Х. У. Бейтса, похоже, разрешает спор между натуралистами о том, получил ли *тукан* свое название от крика или нет. Он говорит о том, что его громкие, пронзительные крики имеют "смутное сходство со слогами *tocáno, tocáno*, отсюда и индейское название этого рода птиц". Соглашаясь с этим, мы можем проследить, как это звучное слово приобретает совершенно новое значение; оказывается, чудовищный клюв этой птицы послужил названием для определенного племени индейцев с крупным носом, которые, соответственно, называются *тукано*".^[286] Петух, *gallo quiquiriqui*, как его называют в испанском детском языке, имеет длинный список имен из разных языков, которые различными способами подражают его крику; на языке йоруба его называют *koklo*, на языке ибо *okoко, akoка*, на языке зулу *kuku*, на финском *kukko*, на санскрите *kukkuta* и так далее. В Зенд-Авесте он упоминается весьма любопытным образом, под именем, которое искусно имитирует его крик, но которое древние персы, похоже, считали неуважительным по отношению к своей священной птице, пробуждающей людей ото сна к добрым мыслям, словам и делам: - "Птица, которая носит имя.

"Птица, носящая имя Пародарс, о святой Заратустра!

Которой злоязычные люди навязывают имя *Кабркатач*".^[287]

Кукареканье петуха (малайское *kāluruk, kukuk*) служит для обозначения момента времени, петушиного часа. Другие слова, первоначально образованные от такого подражания воронам, перешли в другие, любопытно трансформированные значения: Старофранцузское *cocart* - "тщеславный"; современное французское *coquet* - "гарцующий, как петух, кокетничающий, совокупающийся"; *cocarde* - "кокарда" (от сходства с петушиным гребнем); один из лучших примеров - *coquelicot*, название, данное по той же причине дикому маку, и еще более отчетливое в Лангедоке, где *sasaracá* означает и ворону, и цветок. В некоторых языках курица имеет название, соответствующее названию петуха, как, например, в кусса *кукудуна* - "петух", *кукукаси* - "курица"; эве *кок-ло-цу* - "петух", *кок-ло-но* - "курица"; а ее *гогот* (откуда в Швейцарии ее называют *gugel, güggel*) перешел в язык как термин для обозначения праздных сплетен и болтовни женщин, *caquet, caqueter, gackern*, так же как шум совершенно другого существа, кажется, породил не только свое название, итальянское *cicala*, но и группу слов, представленную *cicalar* 'щебетать, болтать, болтать глупо'. Голубь - хороший пример такого рода, как по звучанию, так и по смыслу. Это латинское *pipio*, итальянское *pippione, piccione, pigione*, современное греческое πιπίλιον, французское *pipion* (old), голубь; его производное от *пуска* молодой птицы, латинское *pipire*, итальянское *pipiare, pigiolare*, современное греческое πιπιρίζω, чирикать; По легкой метафоре, голубь означает 'глупый молодой парень, которого легко поймать', то *pigeon* 'обманывать', итальянское *pipione* 'глупая чайка, которую скоро ловят и треплют', *pippionare*

'голубить, трепать одного'.' В совершенно другой семье языков мистер Веджвуд указывает на любопытно похожий процесс деривации; мадьярское *pipegni*, *pipelni* 'подглядывать или пищать'; *pipe*, *pipök* 'цыпленок, гусенок'; *pipe-ember* (chicken-man) 'глупый молодой парень, олух'.^[288] Происхождение греческого βοῦς, латинского *bos*, валлийского *bu*, от бычьего блеяния, или *booing*, как его называют на севере страны, было предметом долгих споров. С чрезмерным желанием заставить санскрит отвечать как общий индоевропейский тип, Бопп связал санскритское *go*, старонемецкое *chuo*, английское *sow* с этими словами, на необычном и вынужденном предположении о переходе от гортанного к лабиальному.^[289] Прямое выведение из звука, однако, поддерживается другими языками, кочинско-китайским *bo*, хоттентотским *bou*. Зверь может почти ответить за себя словами испанской пословицы, в которой говорится, что люди говорят в соответствии со своей природой: "Habló el buey, y dijo bu!" "Бык заговорил, и он сказал "бу!".

Среди музыкальных инструментов с подражательными названиями можно назвать следующие:- *ши-ши-куой*, мистическая погремушка краснокожего индейца-знахаря, подражательное слово, которое появляется в дарьенском индейском *shak-shak*, *shook-shook* араваков, чинукском *shugh* (откуда *shugh-opoots*, *rattletail*, *m.e*, Барабан, называемый *ганга* в Хауссе, *ганган* в стране Йоруба, *гунгума* у галласов и имеющий аналог в восточном *гонге*; колокольчик, называемый у якама (Северная Америка) *ква-лал-ква-лал*, у ялоф (Западная Африка) *вальвал*, в русском языке *колокол*. Звук рожка имитируется в английских детских садах как *toot-toot*, и это передается для выражения "омнибуса", сигналом которого является горн: К этому детскому слову можно отнести перуанское название "раковины-трубы", *pututu*, и готское *thuthaurn* (*thut-horn*), которое даже используется в готской Библии для обозначения последней трубы дня суда: "In spêdistin thuthaúrna, thuthaúrneith auk jah daúthans ustandand" (I Cor. xv. 52). Как такие подражательные слова, когда они прочно входят в язык, претерпевают изменения в произношении, в результате которых теряется первоначальное звуковое значение, можно увидеть на примере английского слова *tabor*, которое мы могли бы вообще не признать звуковым словом, если бы не заметили, что оно является французским *tabour*, словом, которое в форме *tambour*, очевидно, принадлежит к группе слов для обозначения барабанов, простирающейся от маленького звенящего арабского *tubl* до индийского *dundhubi* и *tombe*, барабана моки из выдолбленного бревна. Эта же группа показывает перенос таких подражательных слов на предметы, которые похожи на инструмент, но не имеют ничего общего с его звучанием; мало кто, говоря о *работе тамбура*, и еще меньше тех, кто говорит о пуфике как о *табурете*, ассоциирует эти слова со звуком барабана, но связь достаточно ясна. Когда эти два процесса происходят вместе, и звуковое слово, с одной стороны, меняет свое первоначальное звучание, а с другой - переносит свое значение на что-то другое, результат вскоре может оставить филологический анализ совершенно беспомощным, если только случайно не появятся исторические свидетельства. Так произошло с английским словом *pipe*. Если отбросить конкретное произношение, которое мы даем этому слову, и отнести его к его средневековому латинскому или французскому звучанию *pipa*, *pipe*, то перед нами явное подражательное название музыкального инструмента, происходящее от знакомого звука, используемого также для обозначения чириканья кур, латинского *pipire*, английского *to peep*, как в переводе Исаии viii. 19: "Ищите ... волшебников, которые *пищат* и которые бормочут". Индейцы алгонкины, по-видимому, образовали из этого звука *pib* (с грамматическим суффиксом) свое название для флейты *pib-e-gwun* или туземной флейты. Так же как *tuba*, *tubus*, 'труба' (само слово, скорее всего, является подражательным) дало название любому виду *труб*, так и слово *pipe* было перенесено с музыкального инструмента, к которому оно сначала относилось, и используется для описания труб различного рода, газопроводов, водопроводов и труб в целом. В этих переходах смысла нет ничего необычного, которые на

самом деле скорее правило, чем исключение. *Чибук* первоначально был пастушьей трубой или флейтой в Центральной Азии. *Калюмет*, который в народе причисляют к характерным краснокожим индейцам вместе с томагавком и мокасином, - это всего лишь название пастушьей трубки (латинское *calamus*) в диалекте Нормандии, соответствующее литературному французскому *chalumeau*; когда первые колонисты в Канаде увидели, как индейцы выполняют странную операцию курения, "используя полый кусок камня или дерева как трубку", как пишет Жак Картье, они просто дали туземной табачной трубке название французского музыкального инструмента, на который она была похожа. Подобные звуковые и смысловые изменения английского слова *pipe*, должно быть, постоянно происходили в сотнях языков, где у нас нет свидетельств, по которым мы могли бы их проследить, и где мы, вероятно, никогда не получим таких свидетельств. Но то немногое, что мы знаем, должно заставить нас отдать должное звукоподражанию как реально существующему процессу, способному обеспечить неопределенно большой запас слов для обозначения вещей и действий, которые вообще не имеют необходимой связи с этим звуком. Там, где следы переноса утрачены, в результате образуется запас слов, которые приводят в отчаяние филологов, но, возможно, не менее пригодны для практического использования людьми, которым просто нужны признанные символы для признанных идей.

Притязания восточного *томтома* на то, что его название произошло от простого подражания его звуку, кажутся неоспоримыми; но если обратить внимание на то, в каких различных языках удары бьющегося предмета выражаются чем-то вроде *тум*, *тумб*, *тумп*, *туп*, как в яванском *тумбук*, коптском *тмно*, "колотить в ступке", становится очевидным, что прием включает в себя больше, чем кажется на первый взгляд. В малайском языке *timpa*, *tampa* означает "выбивать, молотить, ковать"; в жаргоне чинуков *tum-tum* - "сердце", а путем сочетания того же звука с английским словом "вода" получается название для "водопада" - *tum-wâta*. Галлы Восточной Африки утверждают, что коробочка на ухе, как им кажется, издает звук, похожий на *трубку*, поэтому они называют этот звук *tubdjeda*, то есть "говорить *трубку*". В том же языке *tuma* означает "бить", отсюда *tumtu* - "рабочий, особенно тот, кто бьет, кузнец". С помощью другого звукоподражательного слова, *bufa* "дуть", галласы могут построить это полностью звукоподражательное предложение, *tumtun bufa bufti*, "кузнец дует в мехи", как английский ребенок мог бы сказать: "*Тумтум дует в дудочку*". Этот звукоподражательный звук, похоже, закрепился среди арийских глагольных корней, как в санскрите *tup*, *tubh* "бить", а в греческом *tup*, *tump* имеет значение "бить, стучать", производя, например, *τύμπανον*, *tympanum*, "барабан или *томтом*". Опять же, глагол *to crack* стал в современном английском столь же основательным корневым словом, каким располагает язык. Простое подражание звуку разбивания перешло в глагол *to break*; мы говорим о *треснувшей* чашке или *треснувшей* репутации без мысли об имитации звука; но мы еще не можем использовать немецкое *krachen* или французское *craquer* таким образом, потому что они не развились в значении, как наше слово, а остаются на чисто имитационной стадии. Есть два соответствующих санскритских слова, обозначающих пилу: *kra-kara*, *kra-kacha*, то есть "*кра-мастер, кра-крикун*"; следует заметить, что все подобные термины, в которых прямо говорится, что они являются звукоподражаниями, представляют собой особенно ценные доказательства в этих исследованиях, поскольку, какие бы сомнения ни возникали в отношении того, что другие слова действительно происходят от звукоподражания, здесь их, конечно же, быть не может. Более того, есть свидетельства того, что тот же звук породил звукоподражательные слова в других языковых семьях: дахоманское *kra-kra*, "погремушка сторожа"; гребское *grikâ* "пила"; айно *chacha* "пилить"; малайское *graji* "пила", *karat* "скрежетать зубами", *karot* "издавать скрежещущий звук"; коптское *khrij* "скрежетать зубами", *khrajrej* "скрежетать". Другая форма имитации дана в описательном галльском выражении *sacakdjeda*, т.е. "говорить сасак", "*трещать, крахен*". С этим звуком

соотносится целая семья перуанских слов, корнем которых, по-видимому, является гортанное *сса*, идущее из глубины горла; *сcallani*, "ломать", *сcatatani*, "скрежетать зубами", *ссасñiy*, "гром", и выразительное слово "гроза", *ссассасссahay*, в котором процесс имитации идет гораздо дальше, чем в таких европейских словах, как *thunder-clap*, *donner-klapf*. На языке маори *pata* означает "стучать, как капает вода, капли дождя". В маньчжурском языке шум падающих с деревьев фруктов описывается как *pata pata* (так же как и в хиндустани *bhadbhad*); это похоже на наше слово *pat*, и мы должны сказать таким же образом, что фрукты падают вниз, а французское *patatra* - это признанная имитация падения. Коптское *potpt* означает "падать", а австралийское *badbadin* (или *patpatin*) переводится на английский почти дословно как *pitpatting*. Основываясь на этих неарийских языках, можем ли мы предположить подражательное происхождение санскритского глагола-корня *pat*, "падать", и греческого *πίπτω*?

Желая скорее получить ясное представление о принципах создания языка, чем погрузиться в непонятные проблемы, мне нет необходимости обсуждать здесь вопросы, связанные с запутанными деталями. Вопрос, который постоянно возникает, заключается в следующем: если признать, что определенный вид перехода от звука к смыслу возможен абстрактно, можно ли с уверенностью утверждать это в конкретном случае? Если проанализировать словари всего мира, то окажется, что в большинстве языков есть слова, которые, благодаря очевидной схожести или соответствию с аналогичными формами в других языках, могут претендовать на то, чтобы считаться имитативными. В некоторых языках, таких как ацтекский или ирокезский, примеров крайне мало, в то время как в других они гораздо более многочисленны. Возьмем австралийские случаи: *walle* - "выть"; *bung-bung-ween* - "гром"; *wirriti* - "дуть, как ветер"; *wirrirriti* - "буря, ярость, как в драке"; *wirri*, *bwirri* - "туземная метательная дубина", названная так, кажется, из-за ее *вухря* в воздухе; *kurarriti* - "гудеть, жужжать"; *kurrirurriri* - "вокруг, непонятно" и т. д.; *pitata*, 'стучать, лить, как дождь', *pitapitata*, 'стучать'; *wiiti*, 'смеяться, радоваться' - как в нашем собственном 'Turnament of Tottenham':-

"We te he!" quoth Tyb, and lugh,

"Ye er a dghty man!".

Так называемый жаргон чинуков Британской Колумбии - это язык, переполненный подражательными словами, иногда заимствованными из языков коренных индейцев, иногда придуманными на месте совместными усилиями белого человека и индейца, чтобы заставить друг друга понять. В качестве примера можно привести такие слова, как *hóh-hoh*, "кашлять", *kó-ko*, "стучать", *kwa-lal-kwa-lal*, "скакать", *muck-a-muck*, "есть", *chak-chak*, "лысый орел" (от его крика), *matook tsish* (make *tsish*), "точить на точильном камне". Профессор Макс Мюллер заметил, что особый звук, издаваемый при задувании свечи, не является любимым в цивилизованных языках, но здесь он, похоже, признан, поскольку, несомненно, именно его старается записать составитель словаря, когда приводит *matook poh* (make *poh*) в качестве чинукского выражения для "задуть или погасить как свечу". Этот жаргон в значительной степени появился в последние семьдесят-восемьдесят лет, но его подражательные слова по своей природе не отличаются от слов более обычных и старожильческих языков мира. Так, среди бразильских племен появляются тупи *cororóng*, *sururuc*, "храпеть" (сравните коптское *kherkher*, кичуа *сcorcuni* (*сcor*)), откуда следует, что имитация храпа, возможно, служит индейцам карахас для выражения "спать" как *arourou-cré*, а также родственного понятия "ночь", *roou*. Опять же, пиментеирское *ebaung*, "ушибать, бить", сравнивается с йорубским *gba*, "бить", *gbā* (*gbang*) "громко звучать, бить" и т. д. Среди африканских языков зулусский кажется особенно богатым на подражательные слова. Так, *bibiza* - "плескаться, как дети, болтать" (сравните английское *bib*); *babala* - "большая

кустарниковая антилопа" (от *baa* - самка); *boba* - "болтать, болтаться, быть шумным", *bobi* - "болтун"; *boboni* - "грохочущий" (кричит *bo! bo!* сравните американский боболинк); *bomboloza* - "урчать в кишках, страдать кишечными расстройствами"; *bubula* - "жужжать, как пчелы", *bubulela* - "пчелиный рой, жужжащая толпа людей"; *bubuluza* - "издавать шум, похожий на пенистое пиво или кипящий жир". Эти примеры из числа тех, что приводятся под одной начальной буквой в одном словаре одного варварского языка, могут дать представление о количестве свидетельств из языков низших рас, имеющих отношение к данной проблеме.

Для данной цели - привести краткий ряд примеров слов, в которых можно проследить звукоподражание, - самые сильные и легкоуправляемые доказательства, конечно же, находятся среди слов, непосредственно описывающих звуки или то, что их производит, например, крики и названия животных, термины, обозначающие действия, сопровождаемые звуком, а также материалы и предметы, на которые они действуют. При дальнейшем исследовании становится все более необходимым выделить звуковой тип или корень из модификаций и дополнений, которым он подвергся для грамматической и фонетической адаптации. Чтобы получить представление о масштабах и сложности этой проблемы, достаточно взглянуть на группу слов в одном из европейских языков и заметить этимологическую сеть, которая раскинулась вокруг немецкого слова *klapf*, в словаре Гримма, *klappen*, *klippen*, *klopfen*, *kläffen*, *klimpern*, *klampern*, *klateren*, *kloteren*, *klitteren*, *klätzen*, *klacken* и т. д., чтобы сопоставить их с аналогичными формами в других языках. Оставляя в стороне рассмотрение грамматической инфлексии, в рамках данной темы следует отметить, что подражательная способность человека в языке отнюдь не ограничивается непосредственным копированием звуков и формированием их в слова. Он захватывает готовые термины любого происхождения, изменяет и адаптирует их, чтобы их звучание соответствовало их смыслу, и вливает в словари поток адаптированных слов, из которых наиболее трудными для анализа являются те, которые не являются ни полностью этимологическими, ни полностью имитационными, но частично и теми, и другими. Как слова, сохраняя, так сказать, один и тот же скелет, можно заставить следовать вариациям звука, силы, длительности, размера, имитационная группа, более или менее связанная с последней, покажет: *rick*, *creak*, *crack*, *crash*, *crush*, *crunch*, *craunch*, *scrunch*, *scraunch*. Из этого вовсе не следует, что, поскольку слово претерпевает такие имитационные и символические изменения, оно должно быть, подобно этому, непосредственно имитационным по своему происхождению. Что, например, может звучать более подражательно, чем название старомодной пушки для метания виноградной пули - *patterero*? Однако этимология этого слова прослеживается в испанской форме *pedrero*, французской *perrier*; оно означает просто инструмент для метания камней (*piedra*, *pierre*), и только когда испанское слово было принято в Англии, подражательная способность подхватила и превратила его в очевидное звучное слово, напоминающее глагол *to patter*. Склонность языка, особенно сленга, придавать смысл незнакомым словам, изменяя их в нечто, имеющее соответствующее значение, часто обсуждалась филологами, но склонность изменять слова в нечто, имеющее соответствующее звучание, дала результаты гораздо более важные. Эффекты символического изменения звука, действующего на глагольные корни, кажутся почти безграничными. Глагол *to waddle* имеет сильную подражательную внешность, и в немецком мы вряд ли сможем удержаться от предположения, что подражательный звук имеет отношение к разнице между *wandern* и *wandeln*; но все эти глаголы принадлежат к семье, представленной санскритским *vad*, *to go*, латинским *vado*, и для этого корня, кажется, нет достаточных оснований, чтобы приписывать подражательное происхождение, следы которого он, во всяком случае, потерял, если они у него вообще были. Так, например, "стучать ногой", которое утверждается как имитация звука, кажется всего

лишь "окрашенным" словом. Корень *sta*, "стоять", санскритское *sthâ*, образует каузатив *stap*, санскритское *sthâpay*, "заставить стоять", английское *to stop*, а *foot-step* - это когда нога встает на место, *foot-stop*. Но у нас есть англосаксонское *stapan*, *stæpan*, *steppan*, английское *to step*, изменяющееся для выражения своего значения по звуку в *staup*, *to stamp*, *to stump*, и *to stomp*, контрастирующее по своей жестокости или неуклюжей тяжести с ногой на подоконнике дорсетского коттеджа в стихотворении Барнса:-.

'Where love do seek the maïden's evenèn vloor,

Где любовь ищет вечерний пол, Где любовь ищет вечерний пол.

Ageän the door.

Расширяясь, изменяясь или, так сказать, окрашиваясь, звук способен производить эффекты, близкие к эффектам жестового языка, выражая длительность или краткость времени, силу или слабость действия, а затем переходя в следующую стадию, чтобы описать величие или малость размера или расстояния, и далее прокладывая себе путь в самые широкие области метафоры. И все это делается с силой, которая удивляет, если учесть, насколько по-детски просты используемые средства. Так, африканские бачапины зовут человека криком *héla!* но в зависимости от того, далеко он или нет, звук *hêela! hê-ê-la!* удлиняется. Мистер Макгрегор в своей книге "Роб Рой на Иордане" наглядно описывает этот способ выражения: "Но где же Залмуда?"... Затем с грубым нетерпением самый сильный из фракции даунов выставляет вперед свой длинный указательный палец, указывая достаточно прямо - но куда? и с залпом слов заканчивает: "А-а-а-а-а-а-а-а". Это странное выражение уже давно озадачило меня, когда я впервые услышал его от пастуха в Башане. Но простой смысл этой длинной череды "ах", сокращенных, ускоренных и пониженных в тоне до конца, заключается лишь в том, что место, на которое указывают, находится "очень далеко". Жаргон чинуков, как обычно представляющий примитивное развитие языка, использует аналогичный прием удлинения звука слов для обозначения расстояния. Сиамцы могут, изменяя тон и акцент, заставить слог *лон*, "там", выражать близкое, неопределенное или далекое расстояние, и таким же образом могут изменять значение такого слова, как *лу*, "маленький". В Габуне сила, с которой произносится такое слово, как *mpolu*, 'большой', служит для того, чтобы показать, является ли оно большим, очень большим или очень большим, и таким образом, как отмечает мистер Уилсон в своей грамматике мпонгве, "сравнительные степени величия, малости, твердости, быстроты, силы и т. д. могут быть переданы с большей точностью и аккуратностью, чем можно было бы себе представить". На Мадагаскаре *ratchi* означает "плохой", а *râtchi* - "очень плохой". Аборигены Австралии, по словам Олдфилда, демонстрируют использование этого процесса в сочетании с символической редупликацией: у племени вачанди *jir-rie* означает "уже или в прошлом", *jir-rie jir-rie* означает "давно", а *jie-r-rie jirrie* (первый слог задерживается на некоторое время) означает "огромное количество времени назад". Опять же, *boo-rie* - это "маленький", *boo-rie-boo-rie* - "очень маленький", а *b-o-rie boorie* - "чрезвычайно маленький". Вильгельм фон Гумбольдт отмечает, что в южноамериканском диалекте гуарани принято больше или меньше времени останавливаться на суффиксе совершенного времени *ута*, *у-та*, чтобы указать на длительность или краткость промежутка времени, на котором происходило действие; Любопытно отметить, что аналогичный прием используется среди аборигенных племен Индии, где язык хо образует будущее время, добавляя *á* к корню и продлевая его звучание: *kajee* - "говорить", Амг *kajēēá* - "я буду говорить".¹ Как и следовало ожидать, языки очень грубых племен очень хорошо показывают, как результаты таких примитивных процессов переходят в признанный фонд языка. Ничто не может служить лучшим доказательством этого, чем слова, которыми одна из самых грубых из ныне живущих рас, ботокудос из Бразилии, выражает море. У них есть слово, обозначающее поток, *ouatou*,

и прилагательное, означающее великий, *ijipakijjou*; таким образом, два слова "поток-великий", немного усиленные гласными, дадут термин для реки, *ouatou-ijipakijjou*, так сказать, "поток-греа-ат", и это, чтобы выразить безбрежность океана, усиливается до *ouatou-ijipakijjou-ou-ou-ou-ou-ou-ou-ou*. Другое племя той же семьи добивается того же результата более простым способом: слово *ouatou*, "поток", превращается в *ouatou-ou-ou-ou*, "море". Чаванте очень естественно растягивают выражение *rom-o-wodi*, "я иду длинным путем", в *rom-o-o-o-wodi*, "я иду очень длинным путем", а когда их просят сосчитать больше пяти, они говорят, что это *ka-o-o-oki*, что, очевидно, означает, что это очень много. Кауиксаны в одном словаре описывают, как они говорят *lawauugabi* для четырех и произносят то же слово для пяти, как бы говоря "длинная четверка", примерно так же, как апонегикраны, чье слово для шести - *itawuna*, может расширить его до слова для семи - *itawuina*, очевидно, означающего "длинная шестерка". На ранних и более простых стадиях ничто не может быть более легким для понимания, чем эти, так сказать, изобразительные модификации слов. Правда, письменность, даже с помощью курсива и заглавных букв, игнорирует большую часть этой символики в разговорном языке, но каждый ребенок может увидеть ее использование и значение, несмотря на усилия книжного и школьного преподавания отбросить все, что не может быть выражено их несовершенными символами или контролироваться их узкими правилами. Но когда мы пытаемся довести до конца эти методы, которые поначалу так легко проследить и оценить, то вскоре обнаруживаем, что они ускользают от нашего внимания. Язык индейцев сахаптин показывает нам процесс изменения слов, который далеко не ясен, но и не совсем непонятен. Так, *twinwt* означает "бесхвостый", но чтобы указать на особую малость или выразить презрение, они превращают его в *twilwt*, произнося с соответствующим изменением тона; и снова *wana* означает "река", но это слово превращается в уменьшительное *wala* путем "замены *n* на *l*, придания голосу другого тона, выпячивания губ при произнесении и удержания их подвешенными вокруг челюсти". Здесь нам достаточно рассказали об изменении произношения, чтобы мы могли хотя бы догадаться, как оно может передавать понятия малости и презрения. Но не так легко проследить процесс, с помощью которого в языке мпонгве утвердительный глагол превращается в отрицательный путем "интонации или продления радикального гласного": *tōnda* - любить, *tōnda* - не любить; *tōndo* - быть любимым, *tōndo* - не быть любимым. Так и в языке йоруба, *bába* - "большая вещь", *bàba* - "маленькая вещь", противопоставляется пословице: "*Baba bo, baba molle*" - "Большая материя убирает с глаз долой малую". Язык, на самом деле, полон фонетических модификаций, которые оправдывают подозрение, что символический звук имел отношение к их производству, хотя трудно сказать, как именно.

Опять же, существует знакомый процесс редупликации, простой или модифицированной, который порождает такие формы, как *murmur*, *pitpat*, *helterskelter*. Это действие, хотя и сильно ограниченное в литературных диалектах, имеет такой огромный размах в разговоре детей и дикарей, что трактат профессора Потта о нем^[290] стал, кстати, одним из самых ценных собраний фактов, когда-либо сделанных в отношении ранних стадий развития языка. Теперь до определенного момента любой ребенок может увидеть, как и почему происходит такое удвоение, и как оно всегда добавляет что-то к первоначальной идее. Оно может создавать суперлативы или иным образом усиливать слова, как в полинезийском языке *loa* "длинный", *lololoa* "очень длинный"; в языке мандинго *ding* "ребенок", *dingding* "очень маленький ребенок". Он образует множественное число, как в малайском *raja-raja* "принцы", *orang-orang* "люди". Он добавляет числительные, как Москито *walwal* 'четыре' (два-два), или распределяет их, как коптское *ouai ouai* 'один' (один-один). Это те случаи, когда мотив удвоения сравнительно легко разобрать. В качестве примера случаев, гораздо более трудных для понимания, можно привести знакомое нам удвоение совершенного времени, греческое $\gamma\acute{\epsilon}\upsilon\gamma\alpha\phi\alpha$ от $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omega$, латинское *momordi* от *mordeo*, готское *haihald* от *haldan*,

'держатъ'. Редупликация обычно используется в звукоподражательных словах, чтобы усилить их, и еще больше, чтобы показать, что звук повторяется или продолжается. Из огромной массы таких слов можно привести примеры: ботокудо *hou-hou-hou-gitcha* 'сосать' (ср. тонганское *hūhū* 'грудь'), *kiaku-käck-käck* 'бабочка'; кичуа *chiuiuiñichi* 'ветер свистит в деревьях'; маори *haruru* 'шум ветра'; *hohoro* 'спешить'; Dayak *kakakkaka* 'громко смеяться'; Aino *shiriushiriukanni* 'рашпиль'; Tamil *murumuru* 'журчать'; Akra *ewiewiewiewie* 'он говорил многократно и непрерывно'; и так далее, по всему спектру языков мира.

Приём передачи различных представлений о расстоянии с помощью градуированной шкалы гласных кажется мне очень интересным с филологической точки зрения, поскольку он даёт намёк на работу создателей языков в самых отдалённых регионах мира, разрабатывающих различными способами подобные гениальные приёмы выражения с помощью звука. Типичная серия - яванская: *iki* - "этот" (рядом), *ika* - "тот" (на некотором расстоянии), *iku* - "тот" (дальше). Вряд ли приведенный ниже список исчерпывает все количество случаев в языках мира, поскольку примерно половина из них была случайно отмечена мной без особых поисков, а просто в ходе изучения словарей низших рас.^[291]

Яван ... *iki*, это; *ika*, то (промежуточное); *iku*, то.

Малагасийцы ... *ao*, там (на небольшом расстоянии); *eo*, там (на более коротком расстоянии); *io*, там (близко). *atsy*, там (недалеко); *etsy*, там (ближе); *itsy*, этот или эти.

Японский ... *ko*, здесь; *ka*, там. *korera*, эти; *karera*, они (те).

Канарезе ... *ivanu*, этот; *ivanu*, тот (промежуточный); *avanu*, тот.

Тамул ... *î*, этот; *â*, тот.

Раджмахали ... *îh*, этот; *âh*, тот.

Дхимал ... *isho*, *ita*, здесь; *usho*, *uta*, там. *iti*, *idong*, это; *uti*, *udong*, то (о вещах и людях соответственно).

Абхазский ... *abri*, это; *ubri*, то.

Осетинский ... *am*, здесь; *um*, там.

Мадьярский ... *ez*, это; *az*, то.

Зулу... *апа*, здесь; *апо*, там. *леси*, *лесо*, *лесия*; *абу*, *або*, *абуя*; и т. д. = этот, тот, тот (вдали).

Yoruba ... *na*, this; *ni*, that.

Fernandian ... *olo*, this; *ole*, that.

Тумале ... *re*, это; *ri*, то. *ngi*, я; *ngo*, ты; *ngu*, он.

Гренландский ... *uv*, здесь, там (куда указывают); *iv*, там, наверху.

Суджелпа (инд. Колевиль) ... *aa*, это; *ii*, то.

Сахаптин ... *кина*, здесь; *куна*, там.

Муцун ... *пе* - здесь; *пи* - там.

Тарахумара ... *ibe*, здесь; *abe*, там.

Гуарани ... *nde, ne*, ты; *ndi, ni*, он.

Ботокудо ... *ati*, я; *oti*, ты, вы, (преп.) к.

Карибы ... *ne, thou; ni*, he.

Чилийский ... *тва, вачи*, этот; *твей, вейчи*, тот.

При знакомстве с этим списком местоимений и наречий становится очевидным, что они каким-то образом контрастировали свои гласные, чтобы соответствовать контрасту "здесь" и "там", "это" и "то". Иногда такие случаи можно объяснить случайностью. Например, филологам хорошо известно, что наши собственные *this* и *that* - это местоимения, частично различающиеся по своему образованию, *thi-s* - это, вероятно, два местоимения, соединенные вместе, а вот голландские neuters *dit* 'этот' и *dat* 'тот' приняли вид одной формы с контрастирующими гласными.^[292] Но случайность не может объяснить частоту встречаемости таких слов в парах и даже в наборах из трех в стольких разных языках. Должно быть, здесь действует какое-то общее намерение, и есть свидетельства того, что некоторые из этих языков действительно прибегают к изменению звука как к средству выражения изменения расстояния. Так, язык Фернандо По может не только выражать "это" и "то" словами *olo, ole*, но даже изменять произношение гласных, различая *o boehe* "этот месяц" и *oh boehe* "тот месяц". Точно так же гребо может отличить "я" от "ты", "мы" от "вы" "исключительно по интонации голоса, которую призвана выразить конечная *h* вторых лиц *mâh* и *ăh*".

mâ di - я ем; *măh di* - ты ешь;

ă di - мы едим; *ăh di* - вы едите.

Набор зулусских демонстративов, выражающих три расстояния - ближнее, дальнее, самое дальнее, - очень сложен, но замечание по поводу их использования показывает, насколько тщательно символический звук входит в их природу. Зулусы не только говорят *nansi*, "здесь есть", *nanso*, "там есть", *nansiya*, "там вдалеке", но даже выражают величину этого расстояния ударением и продлением *ya*. Если бы мы могли проследить аналогичную градацию гласных, чтобы выразить соответствующую градацию расстояния во всем нашем списке, все это было бы легче объяснить; но это не так, например, слова на *i* иногда ближе, а иногда дальше, чем слова на *a*. Мы можем только судить, что, поскольку даже дети видят, что шкала гласных делает наиболее выразительной шкалу расстояний, многие местоимения и наречия, используемые в мире, вероятно, приобрели свою форму под влиянием этого простого устройства, и таким образом возникли наборы слов, которые мы можем назвать контрастными или "дифференциальными".

О том, как дифференциация слов путем изменения гласных может использоваться для различения полов, хорошо сказано в замечании профессора Макса Мюллера: "Различие полов... иногда выражается таким образом, что мы можем объяснить его, только приписывая выразительную силу более или менее неясному звучанию гласных". Укко в финском языке - это старик; *акка* - старая женщина. В Мандшу *чача* - это мас. ... *cheche, femina*. Опять же, *ата* в Мандшу - отец, *еме* - мать; *атча* - тесть, *етче* - свекровь.^[293] В бразильском языке корету есть еще одна любопытная контрастная пара слов *tsáackö* - "отец", *tsaacko* - "мать", в то время как у карибов *baba* - отец, *bibi* - мать, а у африканских ибу *nna* - отец, *nne* - мать. Однако

этот способ отличить мужчину от женщины по разнице гласных - лишь малая часть процесса образования, который можно проследить среди таких слов, как отец и мать. Их рассмотрение ведет в очень интересную филологическую область - "детский язык".

Если мы приведем несколько пар слов, обозначающих "отца" и "мать" в очень разных и далеких языках: *папа* и *мама*; валлийский - *tad (dad)* и *tam*; венгерский - *atyá* и *anya*; мандинго - *fa* и *ba*; лумми (Северная Америка) - *man* и *tan*; катокина (Южная Америка) - *payú* и *paú*; ватчанди (Австралия) - *amo* и *ago*, то их контраст, кажется, заключается в согласных, в то время как многие другие пары полностью различаются. Америка), *payú* и *paú*; Watchandie (Австралия), *amo* и *ago* - их контраст, кажется, заключается в их согласных, в то время как многие другие пары полностью различаются, например ивритские *ab* и *im*; Kúkí, *p'ha* и *noo*; Кауап, *amau* и *inei*; Tarahumara, *nono* и *jeje*. Слова класса "*папа*" и "*мама*", встречающиеся в отдаленных частях света, когда-то свободно использовались в качестве доказательства общего происхождения языков, в которых они встречались. Но статья профессора Бушмана "Природный звук", опубликованная в 1853 году^[294], окончательно опровергла этот аргумент и утвердила мнение, что подобные совпадения могут возникать снова и снова в результате независимого производства. Бесполезно утверждать, что карибский и английский языки являются родственными, потому что слово *рара*, "отец", принадлежит обоим, или что хоттентоты и англичане используют *тата* для "матери", поскольку эти детские артикуляции могут использоваться прямо противоположным образом, ведь чилийское слово для матери - *рара*, а тлацканайское для отца - *тата*. Однако выбор простых слов для обозначения "отца" и "матери", по-видимому, не был совсем уж беспорядочным. Огромный список таких слов, собранный Бушманом, показывает, что типы *pa* и *ta* с аналогичными формами *ar* и *at* преобладают в мире как имена для "отца", в то время как *ta* и *na*, *am* и *an* преобладают как имена для "матери". В его объяснении такого положения вещей как влияния прямого символизма, выбирающего твердый звук для отца и более мягкий для матери, есть большая доля истины, но не следует заходить слишком далеко. Это не может быть, например, тот же принцип символизма, который заставляет валлийцев говорить *tad* для "отца" и *tam* для "матери", а индейцев Британской Колумбии - *maan*, "отец" и *taan*, "мать", или грузин - *тата*, "отец", и *deda*, "мать". Однако мне не удалось нигде найти, чтобы в одном и том же языке наши привычные "*папа*" и "*мама*" были в точности перевернуты; ближе всего к этому я могу подойти на острове Меанг, где "*мама*" означает "отец, мужчина", а "*бабу*" - "мать, женщина".^[295]

Между детскими словами "*папа*" и "*мама*" и более официальными "*отец*" и "*мать*" есть очевидное сходство в звучании. Каково же происхождение этих слов "*отец*" и "*мать*"? До определенного момента их история ясна. Они принадлежат к той же группе организованных слов, что и *vater* и *mutter*, *pater* и *mater*, πατήρ и μήτηρ, *pitar* и *mâtar* и другие подобные формы в индоевропейской семье языков. Нет сомнений, что все эти пары имен происходят из древнего и общего арийского источника, и если проследить, насколько это возможно, их происхождение от пары слов, которые можно условно назвать *patar* и *matar*, и которые были образованы путем добавления *tar*, суффикса актера, к глагольным корням *pa* и *ma*. Поскольку в санскрите есть два соответствующих глагола *ra* и *mâ*, можно этимологизировать эти два слова как *patar*, "защитник", и *matar*, "производитель". Эта пара арийских слов, должно быть, очень древняя, восходящая к тому далекому общему источнику, из которого формы, параллельные нашим английским *father* и *mother*, перешли в греческий и персидский, норвежский и армянский, закрепившись, таким образом, на протяжении всего богатого событиями хода индоевропейской истории. И все же, какими бы древними ни были эти слова, им, несомненно, предшествовали более простые рудиментарные слова детского языка, ведь вряд ли первобытные арийцы обходились без детских слов для отца и матери,

пока у них не появилась организованная система добавления суффиксов к глагольным корням для выражения таких понятий, как "защитник" или "производитель". Нельзя считать случайностью и то, что выбранные таким образом корневые слова оказались теми самыми звуками *pa* и *ma*, которые так часто встречаются в самых отдаленных уголках мира в качестве имен для "отца" и "матери". Профессор Адольф Пикте объясняет это совпадение так: сначала он постулирует пару форм *râ* и *mâ* как арийские глагольные корни неизвестного происхождения, означающие "защищать" и "создавать", затем другую пару форм *pa* и *ma*, детские слова, обычно используемые для обозначения отца и матери, и, наконец, он объединяет эти два варианта, предполагая, что корневые глаголы *râ* и *mâ* были выбраны для образования индоевропейских слов для родителей из-за их сходства с уже знакомыми детскими словами, используемыми в обиходе. Такой нехитрый процесс, во всяком случае, спасает эти священные односложные слова, санскритские глагольные корни, от позора, связанного с предполагаемым происхождением. Однако те, кто помнит, что эти глагольные корни - всего лишь набор грубых форм, используемых в одном конкретном языке мира в один конкретный период его развития, могут объяснить факты более просто и более основательно. Можно предположить, что вездесущие *pa* и *ma* из детского языка были первоначальными формами; что в ранний период арийской речи они использовались без разбора в качестве субстантива и глагола, подобно тому как наш современный английский, который так часто воспроизводит самые рудиментарные языковые процессы, может образовать от существительного "отец" глагол "отцовствовать"; и что, наконец, они стали глагольными корнями, откуда слова *patar* и *matar* были образованы путем добавления суффикса.^[296]

Детские имена родителей не следует изучать так, как будто они стоят особняком в языке. Они являются лишь важными членами большого класса слов, принадлежащих всем временам и странам в пределах нашего опыта и образующих детский язык, общий характер которого обусловлен тем, что он себя с ограниченным набором идей, в которых заинтересованы маленькие дети, и выражает эти идеи ограниченным набором артикуляций, подходящих для первых попыток ребенка говорить. Этот своеобразный язык весьма характерен для низких диалектов племен Австралии; *tamman* - "отец", *ngangan* - "мать", а также метафора "большой палец", "большой палец ноги" (как более полно объясняется в *jinnatamman* - "большой палец", т.е. 'отец ноги'), *tammin* 'дед или бабка', *bab-ba* 'плохой, глупый, детский', *bee-bee*, *beer* 'грудь', *pappi* 'отец', *pappa* 'молодой, щенок, сынок' (откуда грамматически образован глагол *rapparniti* 'стать молодым, родиться'). Если же мы обратимся к примерам из Индии, то не имеет значения, берем ли мы их из неиндусских или индусских языков, поскольку в языке младенцев все расы находятся на одной ступени. Так, тамильское *appâ* - "отец", *amtâ* - "мать", бодоское *aphâ* - "отец", *âyâ* - "мать"; Кочская группа *nânâ* и *nâni* 'дед и бабка по отцовской линии', *mâmâ* 'дядя', *dâdâ* 'двоюродный брат' может быть поставлена рядом с санскритскими *tata* 'отец', *nanâ* 'мать', и хиндустанскими словами того же класса, из которых некоторые знакомы английскому уху, будучи естественными в англо-индийском языке, *bâbâ* 'отец', *bâbû* 'ребенок, принц, мистер', *bîbî* 'леди', *dadâ* 'медсестра' (*âyâ* 'медсестра', похоже, заимствовано из португальского). Такие слова постоянно появляются повсюду, и закон естественного отбора определяет их судьбу. Большая масса "нана" и "дада" в детской вымирает почти сразу после появления. Некоторые из них приживаются и распространяются по большим районам в качестве общепринятых детских слов, и время от времени любопытный филолог составляет из них коллекцию. Многие из них являются очевидными искажениями более длинных слов, как, например, французское *faire dodo* "спать" (*dormir*), бранденбургское *wîwî*, распространенная колыбельная (*wiegen*). Другие, независимо от их происхождения, в результате небольшого разнообразия артикуляций, из которых они должны быть выбраны, попадают в любопытную беспорядочную и бессмысленную массу, как швейцарское *bobo* 'царапина'; *bambam* 'все пропало'; итальянское *bobò* 'что-то выпить',

gogo 'маленький мальчик', для *dede* 'играть'. Эти слова цитирует Потт, а для английских примеров *nana* 'няня', *tata!* 'good-bye!' могут служить. Но все *детские слова*, как доказывает само название, не останавливаются даже на этой стадии огласки. Небольшая часть из них прочно обосновывается в обычном разговоре взрослых мужчин и женщин, и, заняв достойное место в общем языке, они могут передаваться по наследству из века в век. Приведенные здесь примеры детских слов дают ключ к разгадке происхождения массы имен в самых разных языках: отец, мать, бабушка, тетя, ребенок, грудь, игрушка, кукла и т. д. Негр из Фернандо-По, использующий слово *bubboh* для "маленького мальчика", находится в равных условиях с немцем, использующим *bube*; житель Конго, использующий *tata* для "отца", поймет, как одно и то же слово могло использоваться в классической латыни для "отца" и в средневековой латыни для "педагога"; Карибы и жители Каролинских островов согласны с англичанином в том, что *papa* - подходящее слово для выражения "отец", и тогда остается только продолжить это слово и сделать так, чтобы на языке младенцев назывались священники восточной церкви и великие *папы* западной. В то же время эти данные объясняют то безразличие, с которым из небольшого запаса доступных материалов один и тот же звук служит для самых разных идей; почему *mama* означает здесь 'мать', там 'отец', там 'дядя', *tata* здесь 'мать', там 'свекор', *dada* здесь 'отец', там 'кормилица', там 'грудь', *tata* здесь 'отец', там 'сын'. Одна группа слов может показать характер этого своеобразного языкового региона: Blackfoot Indian *ninnah* 'отец'; Greek *vénvos* 'дядя', *vénva* 'тетя'; Zulu *nina*, Sangir *nina*, Malagasy *nini* 'мать'; Javan *nini* 'дед или бабка'; Vayu *nini* 'тетя по отцовской линии'; Darien Indian *ninah* 'дочь'; Spanish *niño*, *niña* 'ребенок'; Italian *ninna* 'маленькая девочка'; Milanese *ninin* 'кровать'; Italian *ninnare* 'качать колыбель.'

Таким образом, дюжина простых детских артикуляций, "ба" и "на", "ти" и "де", "па" и "ма", служат для выражения дюжины детских идей почти так же беспорядочно, как если бы их трясли в мешке и вытаскивали наугад, чтобы выразить то понятие, которое пришло первым, кукла или дядя, няня или дедушка. Очевидно, что среди слов, стесненных таким скудным выбором членораздельных звуков, рассуждения о происхождении должны быть более чем обычно небезопасны. Если посмотреть на детский язык с этой точки зрения, то он может дать ценный урок филологу. Перед ним разновидность языка, сформировавшаяся в особых условиях и демонстрирующая слабые стороны его метода филологического исследования, только преувеличенные до необычайной отчетливости. В обычном языке трудность связи звука со смыслом в значительной степени заключается в неспособности небольшого и жесткого набора артикуляций выразить бесконечное разнообразие тонов и звуков. В детском языке еще более скудный набор артикуляций не в состоянии передать их отчетливо. Трудность определения происхождения слов в значительной степени заключается в использовании более или менее похожих корневых звуков для самых разных целей. Предполагать, что два слова с разными значениями, только потому, что они звучат одинаково, должны иметь общее происхождение, - это даже в обычном языке большой источник плохой этимологии. Но в детском языке теория корня-звука практически разрушается. Мало кто решится утверждать, например, что *papa* и *pap* имеют общее происхождение или общий корень. Все, что мы можем с уверенностью сказать о связи между ними, - это то, что они являются словами, связанными общим признаком в детском языке. Как таковые, они хорошо обозначены в Древнем Риме, как и в современной Англии: *papas* "nutricius, nutritor", *pappus* "senex"; "cum cibum et potum *buas* ac *papas* dicunt, et matrem *mammam*, patrem *tatam* (or *papam*)."^[297]

Кроме того, из детского языка мы получаем поразительное доказательство силы консенсуса общества в установлении слов в устоявшемся употреблении, не несущем следов присущей экспрессивности. Действительно, дети хорошо знакомы с использованием эмоциональных и

подражательных звуков, и их голосовое общение в значительной степени состоит из такой экспрессии. Последствия этого в некоторой степени заметны в рассматриваемом нами классе слов. Но очевидно, что ведущим принципом их формирования является не заимствование слов, отличающихся выразительным характером звучания, а выбор какого-то фиксированного слова, отвечающего определенной цели. Для этого разные языки выбирают сходные артикуляции для выражения самых разных и противоположных идей. Теперь и в языке взрослых людей очевидно, что социальный консенсус работает таким же образом. Даже если допустить крайность предположения, что конечное происхождение каждого слова языка заключается в присущем ему выразительном звучании, это лишь отчасти повлияет на дело, поскольку придется признать, что в реальных языках большинство слов настолько далеко отошли по звучанию или смыслу от этой первоначально выразительной стадии, что, по всей видимости, вначале они могли быть выбраны произвольно. Главным принципом языка было не сохранение следов первоначального звукового обозначения для будущих этимологов, а фиксация элементов языка, чтобы они служили счетчиками для практического подсчета идей. В этом процессе многие оригинальные выразительные средства, несомненно, исчезли без всякой надежды на восстановление.

Вот некоторые из способов, с помощью которых вокальные звуки, по-видимому, представлялись уму словотворца подходящими для выражения его смысла и использовались соответствующим образом. Я не думаю, что приведенные здесь доказательства оправдывают выдвижение так называемой теории междометий и подражаний в качестве полного решения проблемы оригинального языка. Как бы ни доказывала эта теория свою состоятельность в определенных пределах, было бы неосторожно принимать гипотезу, которая, возможно, может удовлетворительно объяснить двадцатую часть грубых форм в любом языке, в качестве определенного и абсолютного объяснения девятнадцати-двадцати, происхождение которых остается сомнительным. Ключ должен отпирать больше дверей, чем эта, чтобы быть принятым за главный ключ. Более того, некоторые особые моменты, рассматриваемые в этих главах, свидетельствуют о положительной необходимости такой осторожности в теоретизировании. Слишком узкая теория применения звука к смыслу может не охватить разнообразные приспособления, которые используют языки разных регионов. Так обстоит дело с различием значения слова по его музыкальному ударению, а также с различием расстояния по градуированным гласным. Это изобретательные и понятные приемы, но вряд ли они имеют прямое эмоциональное или подражательное происхождение. Более безопасный способ изложить теорию естественного происхождения языка - это постулировать изначальное произнесение идей в том, что можно назвать самовыражающимися звуками, не определяя точно, заключалось ли их выражение в эмоциональном тоне, имитационном шуме, контрасте ударения, гласных или согласных, или другом фонетическом качестве. Даже здесь необходимо сделать исключение неизвестной и, возможно, огромной степени для звуков, выбранных отдельными людьми для выражения какого-то понятия, из мотивов, которые даже их собственный разум не смог распознать, но которые, тем не менее, прочно обосновались в языке семьи, племени и нации. Возможно, существует множество способов даже узнаваемого фонетического выражения, пока неизвестных нам. Однако, пока мне удастся их проследить, такие способы объединяет претензия на принадлежность не исключительно к схеме того или иного конкретного диалекта, а к широкомасштабным принципам формирования языка. Их примеры можно с равной убедительностью взять из санскрита или иврита, из детского языка Ломбардии или полуиндейского, полуюропейского жаргона

острова Ванкувер; и где бы они ни встречались, они помогают создавать группы звуковых слов - слов, которые не утратили следов своего первого выразительного происхождения, но по-прежнему несут на себе отпечаток своего прямого значения. По сути, настало время заложить существенную основу для генеративной филологии. Из тысячи или около того признанных языков и диалектов мира следует собрать классифицированную коллекцию слов, имеющих серьезные претензии на то, чтобы быть само выразительными. В таком "Словаре звуковых слов" половина приведенных случаев, скорее всего, окажется бесполезной, но коллекция даст практическое средство для самоочищения; ведь она покажет в широком масштабе, какие именно звуки проявили свою пригодность для передачи определенных идей, будучи неоднократно избраны различными расами для их передачи.

Попытки объяснить, насколько это возможно, первичное формирование речи, прослеживая в деталях такие процессы, как описанные здесь, вероятно, увеличат наши знания уверенными и стабильными шагами там, где воображение не возьмет верх над трезвым сопоставлением фактов. Но есть одна сторона проблемы происхождения языка, на которую такие исследования не оказывают обнадеживающего воздействия. Значительная часть популярного интереса к подобным вопросам сосредоточена на вопросе о том, восходят ли известные языки мира к одному или многим первобытным языкам. По этому вопросу мнения филологов, сравнивавших наибольшее количество языков, полностью расходятся, и никто не привел достаточно веских и прямых филологических доказательств, чтобы сделать оправданным что-либо, выходящее за рамки простого смутного мнения. Теперь такие процессы, как рост подражательных или символических слов, составляют часть, малую или большую, Происхождения языка, но они ни в коем случае не ограничены каким-либо конкретным местом или периодом, и действительно более или менее активны в настоящее время. Их воздействие на любые два диалекта одного языка приведет к появлению в каждом из них целого ряда новых и независимых слов, и слова, даже подозреваемые в том, что они образовались таким прямым путем, становятся бесполезными в качестве доказательства генеалогической связи между языками, в которых они встречаются. Проверка такой генеалогической связи, по сути, должна быть сужена до таких слов или грамматических форм, которые стали настолько традиционными по звучанию и смыслу, что мы не можем предположить, что два племени пришли к ним независимо друг от друга, и поэтому считаем, что оба должны были унаследовать их из общего источника. Таким образом, введение новых звуковых слов имеет тенденцию делать практически все менее и менее важным для языка то, каким был его первоначальный запас слов; и расширение филологом своих знаний о таких прямых образованиях должно заставить его отсекал все больше и больше от любого языка, как возможно более позднего, прежде чем он сможет утверждать о таком остатке, который мог прийти путем прямого наследования со времен первобытной речи.

Завершая этот обзор, следует высказать некоторые общие соображения относительно природы и первых истоков языка. Изучая средства выражения у людей, находящихся на более низких ступенях умственной культуры, чем мы, мы прежде всего должны очистить свой разум от суеверного почитания, с которым так часто относились к членораздельной речи, как будто она была не только главным, но и единственным средством выражения мысли. Мы должны перестать оценивать историческую важность эмоциональных восклицаний, жестов и рисунков по их сравнительному ничтожеству в современной цивилизованной жизни, но должны заставить себя объединить артикулированные слова словаря в одну группу с криками, жестами и рисунками, поскольку все они являются средствами внешнего проявления внутренней работы ума. Следует заметить, что такое признание - далеко не просто деталь научной классификации. Оно имеет очень важное значение для проблемы

происхождения языка. Поскольку причины, по которым те или иные слова используются для выражения тех или иных идей, в большинстве случаев остаются для нас неизвестными, язык стал рассматриваться как тайна, и для объяснения его феноменов либо привлекались оккультные философские причины, либо наделение человека способностями мыслить и говорить считалось недостаточным, и требовалось особое откровение, чтобы вложить в его уста словарный запас того или иного языка. В спорах, которые ведутся на протяжении веков по этой сложной проблеме, снова и снова возвращается изречение из "Кратила", где Сократ описывает этимологов, которые освобождают себя от трудностей в вопросе происхождения слов, говоря, что первые слова были созданы божественно, а значит, правильно, подобно тому как трагики, когда они в недоумении, летят к своей машине и приводят богов.^[298] Теперь я думаю, что те, кто трезво оценивает действие криков, стонов, смеха и других эмоциональных высказываний, относительно которых здесь были приведены некоторые соображения, признают, что, по крайней мере, наше нынешнее грубое понимание этого вида выражения заставило бы нас отнести его к естественным действиям человеческого тела и разума. Конечно, никто из тех, кто хоть что-то понимает в жестовом языке или в картинной письменности, не будет оправданно считать, что они обусловлены оккультными причинами или каким-либо сверхъестественным вмешательством в ход интеллектуального развития человека. Их причина, очевидно, кроется в естественных операциях человеческого разума, не тех, которые были эффективны в каком-то давно прошедшем состоянии человечества и с тех пор исчезли, а в процессах, существующих среди нас, которые мы можем понять и даже практиковать для себя. Когда мы изучаем рисунки и жесты, с помощью которых дикари и глухонемые выражают свои мысли, мы чаще всего с первого взгляда видим прямую связь между внешним знаком и внутренней мыслью, которую он выражает. Мы можем увидеть идею "сна", выраженную жестом головы с закрытыми глазами, сильно наклоненной к открытой руке; или идею "бега", выраженную положением бегуна, с грудью, полуоткрытым ртом, локтями и плечами, отведенными назад; или "свечу", выраженную поднятым вверх и как бы задутым указательным пальцем; или "соль", выраженную имитацией посыпания ее большим пальцем и пальцами. Фигуры из детской книжки с картинками, спящий и бегущий, свеча и солонка, показывают свой смысл благодаря той же очевидной связи между мыслью и знаком. Мы настолько хорошо понимаем природу этих способов выражения, что готовы сами выражать мысль за мыслью такими средствами, чтобы те, кто видит наши знаки, поняли наш смысл.

Однако когда, воодушевленные успехом в выяснении природы и действия этих более грубых методов, мы обращаемся к высшему искусству речи и спрашиваем, как такие-то и такие-то слова стали выражать такие-то и такие-то мысли, мы оказываемся лицом к лицу с огромной проблемой, пока решенной лишь в малой степени. Успех исследований действительно был достаточным, чтобы побудить нас энергично продвигаться вперед, но нынешние изыскания не выходят за пределы уголков и участков еще неизведанной области. Тем не менее, полученные результаты дают нам основания связывать выражение с помощью жестов и картинок с артикуляционным языком по принципам первоначального формирования, так же как люди связывают их в реальной жизни, используя жест и слово одновременно. Конечно, членораздельная речь, в своем гораздо более сложном и изощренном развитии, взяла на вооружение приспособления, с которыми более простые и грубые средства коммуникации не могут сравниться. Тем не менее, язык, насколько можно судить о его строении, похоже, развивался, как письмо или музыка, как охота или разведение огня, путем применения чисто человеческих способностей чисто человеческими способами. Такое положение вещей отнюдь не относится исключительно к рудиментарным филологическим операциям, таким как выбор выразительных звуков для обозначения соответствующих идей. В высших отделах речи, где уже существующие слова используются для выражения новых значений и

оттенения новых различий, мы видим, что эти цели достигаются с помощью приспособлений, начиная от чрезвычайной ловкости и заканчивая абсолютной неуклюжестью. Например, одним из величайших средств придания нового смысла старому звуку является метафора, которая переносит идеи со слуха на зрение, с осязания на мышление, с конкретного одного вида на абстрактный другой, и таким образом может заставить почти все на свете помочь описать или предложить что-то еще. Того, что немецкий философ назвал отношением коровы к комете, - что у обеих есть хвосты, - достаточно и более чем достаточно для создателя языка. Австралийцам, когда они увидели европейскую книгу, бросилось в глаза, что она открывается и закрывается, как раковина мидии, и они стали называть книги "мидиями" (*mīyūt*). Вид парового двигателя может навести на мысль о целой группе подобных переходов в нашем языке; пар проходит по "фифам" или "трубам", то есть *трубам* или *трубкам*, и поступает через "откидные дверцы" или *клапаны*, чтобы толкать "пестик" или *поршень* вверх и вниз в "валике" или *цилиндре*, а свет льется из печи "шестами" или "шестами", то есть *лучами* или *лучами*. Словари полны примеров, по сравнению с которыми подобные случаи просты и понятны. Действительно, процессы, благодаря которым слова действительно появились на свет, довольно часто напоминают игру "На что похожа моя мысль?". Если знать ответ, то достаточно легко понять, какое отношение к тростнику имеют *джанкеттинг* и соборные *каноны*; латинское *juncus* - "тростник", нижнелатинское *juncata* - "сыр, приготовленный в тростниковой корзине", итальянское *giuncata* - "сливочный сыр в камышовой корзине", французское *joncade* и английское *junket* - "приготовление сливок" и, наконец, *джанкеттинг* - вечеринки, на которых едят такие деликатесы; Греческое *κάννη*, "тростник, *трость*", *κανών*, "мера, правило", отсюда *canonicus*, "клерк, подчиняющийся церковному правилу или канону". Но кто мог догадаться об истории этих слов, кто не знал этих промежуточных звеньев?

И все же в этом процессе деривации есть нечто совершенно человеческое, искусственное. Когда мы знаем все факты какого-либо дела, мы, как правило, можем сразу же понять его и увидеть, что мы сами могли бы поступить так же, если бы оно попало нам на пути. То же самое можно сказать и о процессах создания слов-звуков, подробно описанных в этих главах. Такой взгляд, однако, никак не противоречит попытке обобщить эти процессы и представить их как этапы развития языка среди человечества. Если определенные люди при определенных обстоятельствах дают определенные результаты, то мы, по крайней мере, можем ожидать, что другие люди, очень похожие на них и поставленные в примерно такие же условия, дадут более или менее похожие результаты; и это было показано на этих страницах снова и снова, как то, что действительно происходит. Мнение Вильгельма фон Гумбольдта о том, что язык - это "организм", считается большим шагом в филологической спекуляции; и если оно заставило студентов обратить свой взор на поиск общих законов, то, несомненно, так оно и было. Но это также привело к увеличению числа неясных мыслей и разговоров и, таким образом, не в последнюю очередь к затемнению советов. Если бы имелось в виду, что человеческая мысль, язык и действия в целом органичны по своей природе и работают по фиксированным законам, это было бы совсем другое дело; но это явно не то, что имеется в виду, и сама цель называть язык организмом состоит в том, чтобы отделить его от простых человеческих искусств и приспособлений. Для Гумбольдта было отвратительно "сводить речь к простой операции понимания". "Человек, - говорит он, - не столько формирует язык, сколько с каким-то радостным удивлением наблюдает за его развитием, происходящим как бы само собой". И все же, если практические ходы, с помощью которых слова формируются или применяются для придания им новых значений, не придумываются операцией понимания, мы должны последовательно отнести стратегию солдата в поле или придумки рабочего за своим столом обратно в темные области инстинктов и произвольных действий. То, что действия отдельных людей в совокупности

приводят к результатам, которые могут быть изложены в тех общих положениях о фактах, которые мы называем законами, может быть еще раз заявлено как одно из основных положений науки о культуре. Но природа факта не меняется от того, что его классифицируют в одном ряду с другими подобными фактами, и человек не становится менее умным изобретателем нового слова или новой метафоры от того, что двадцать других умных изобретателей в других местах могли прибегнуть к аналогичному способу.

Теория, согласно которой первоначальные формы языка должны быть отнесены к низкому или дикарскому состоянию культуры среди отдаленно древней человеческой расы, в целом согласуется с известными фактами филологии. Причины, которые привели к появлению языка, насколько они понятны, отличаются той детской простотой действий, которая подобает младенчеству человеческой цивилизации. Способы, с помощью которых звуки в первую очередь выбираются и упорядочиваются для выражения идей, представляют собой практические приемы на уровне детской философии. Ребенок пяти лет может уловить смысл звукоподражаний, междометий, символика пола или расстояния по контрасту гласных. Как никто не способен проникнуть в истинную природу мифологии, не имея самого острого понимания детских сказок, так и дух, в котором мы отгадываем загадки и играем в детские игры, необходим, чтобы оценить низшие фазы языка. Такое положение вещей согласуется с мнением, что такая рудиментарная речь зародилась у людей в детском интеллектуальном состоянии, и поэтому самовыразительная ветвь языка дикарей дает ценный материал для проблемы первобытной речи. Если мы перенесемся в воображении в ранний период человеческого общения, когда жесты и самовыразительные высказывания могли иметь гораздо большее сравнительное значение, чем у нас, то такая концепция не внесет ничего нового в проблему, поскольку состояние вещей, более или менее соответствующее этому, описано среди некоторых низких дикарских племен. Если мы обратимся от таких самовыразительных высказываний к той части артикулированного языка, которая несет свой смысл только в силу традиционного и, казалось бы, произвольного обычая, мы не найдем противоречий с гипотезой. Звук, несущий прямой смысл, может быть принят как элемент языка, сохраняя свое первое значение, узнаваемое еще не родившимися народами. Но гораздо вероятнее, что он может превратиться путем изменения звучания и смещения смысла в невыразительный символ, который мог быть выбран по чистому произволу - филологический процесс, свидетельством которого являются словари дикарских диалектов. В ходе развития языка такие традиционные слова с просто унаследованным значением в немалой степени вытеснили на задний план слова-самовыразители, подобно тому как восточные цифры 2, 3, 4, которые не являются самовыразителями, вытеснили на задний план римские цифры II, III, IIII, которые ими являются - это опять же операция, которая имеет место как в дикарской, так и в культурной речи. Более того, если внимательно присмотреться к языку как практическому средству выражения мысли, то можно столкнуться с доказательствами, имеющими немаловажное значение для истории цивилизации. Мы возвращаемся к факту, столь многозначительному, что языки мира представляют собой по сути одно и то же интеллектуальное искусство, причем высшие народы действительно добились большей выразительности, чем низшие племена, но сделали это не за счет введения новых и более эффективных центральных принципов, а путем простого добавления и улучшения деталей. Два великих способа обозначения мыслей и их связи друг с другом, а именно метафора и синтаксис, относятся к зачаточному периоду человеческого самовыражения, и в языке дикарей, как и в языке философов, они чувствуют себя как дома. Если возразить, что это сходство в принципах языка объясняется тем, что дикарские племена произошли от более высокой культуры, перенеся в свою речь реликты былого совершенства, то ответ будет таков: лингвистические приемы действительно разработаны с такой же оригинальностью, и более широко, если не более полезно, среди дикарей, чем

среди культурных людей. Возьмем, к примеру, алгонкинскую систему соединения слов и обширную схему грамматического сложения у эскимосов. Язык в своей основе принадлежит как к низшему, так и к высшему уровню цивилизации; к какому из них следует отнести его происхождение? Ответ можно получить, сравнив методы языка с работой, которую он должен выполнять. Если взять язык во всем мире, то очевидно, что процессы, с помощью которых слова создаются и адаптируются, имеют гораздо меньше общего с систематическим расположением и научной классификацией, чем с простой грубой и готовой изобретательностью и великим правилом большого пальца. Пусть тот, чьим призванием является реализация философских или научных концепций и выражение их в словах, спросит себя, является ли обычный язык инструментом, предназначенным для таких целей. Конечно, нет. Трудно сказать, что поражает больше: отсутствие научной системы в выражении мысли словами или бесконечная хитрость деталей, с помощью которых это несовершенство преодолевается, так что тот, у кого есть идея, так или иначе делает сдвиг, чтобы ясно выразить ее в словах перед своим и другими умами. Язык, на котором нация с высокоразвитым искусством, знаниями и чувствами должна выражать свои мысли по этим вопросам, не является искусной машиной, созданной для такой специальной работы, а старым варварским двигателем, дополненным и измененным, залатанным и доведенным до некоторой степени пригодности. Этнография разумно объясняет одновременно и огромную силу, и явную слабость языка как средства выражения современной образованной мысли, рассматривая его как первоначальный продукт низкой культуры, постепенно приспособленный веками эволюции и отбора, чтобы более или менее полно отвечать требованиям современной цивилизации.

ГЛАВА VII. ИСКУССТВО СЧЕТА.

Идеи числа, полученные из опыта-Состояние арифметики среди нецивилизованных рас-
Малое распространение числительных слов среди низких племен-Счет пальцами рук и ног-
Ручные числительные показывают происхождение устного счета от счета жестами-
Этимология числительных-Десятичная, десятичная и вигезимальная нотации мира,
полученные из счета на пальцах рук и ног-Принятие иностранных числительных слов-
Свидетельство развития арифметики с низкого первоначального уровня культуры.

Мистер Дж. С. Милл в своей "Системе логики" берет на себя труд исследовать основы искусства арифметики. Против доктора Уэвелла, который утверждал, что такие предложения, как "два и три составляют пять", являются "необходимыми истинами", содержащими элемент уверенности, превышающий тот, который может дать простой опыт, мистер Милл утверждает, что "два и один равны трем" выражает просто "истину, известную нам из раннего и постоянного опыта: индуктивную истину; и такие истины лежат в основе науки о числе". основополагающие истины этой науки опираются на свидетельства чувства; они доказываются, показывая нашим глазам и пальцам, что любое заданное количество предметов, например, десять шаров, может путем разделения и перестановки показать нашим чувствам все различные наборы чисел, сумма которых равна десяти. Все усовершенствованные методы обучения детей арифметике основаны на знании этого факта. Все, кто хочет увлечь ум ребенка при изучении арифметики; все, кто хочет учить цифры, а не

просто шифры, теперь учат их с помощью доказательств органов чувств, в той манере, которую мы описали". Аргумент г-на Милля взят из психических состояний людей, среди которых существует высокоразвитая арифметика. Эта тема также может быть выгодно изучена с точки зрения этнографа. Изучение методов счета, используемых среди низших рас, не только полностью подтверждает мнение мистера Милля о том, что наши знания об отношениях чисел основаны на реальном эксперименте, но и позволяет нам проследить искусство счета до его истоков и установить, какими путями оно возникло в мире среди отдельных рас, а возможно, и среди всего человечества.

В нашей развитой системе счисления нет предела ни величине, ни малости. Философ не может представить себе образование какого-либо количества, столь большого, или какого-либо атома, столь малого, но арифметик может идти в ногу с ним и определить его в простой комбинации письменных знаков. Но по мере того как мы спускаемся вниз по шкале культуры, мы обнаруживаем, что даже там, где в современном языке есть термины для сотен и тысяч, все меньше и меньше сил остается для формирования отчетливого представления о больших числах, счетчик скорее сводится к пальцам, и среди самых умных растет та числовая неопределенность, которую мы замечаем у детей - если на улице не было тысячи человек, то уж точно было сто, во всяком случае, двадцать. Силы в арифметике, правда, не зависят от уровня общей культуры. Некоторые дикие или варварские народы исключительно искусны в счете. Жители острова Тонга действительно владеют цифрами до 100 000. Не довольствуясь даже этим, французский исследователь Лабиллардьер надавил на них еще сильнее и получил цифры до 1000 миллиардов, которые были должным образом напечатаны, но при последующем рассмотрении оказались отчасти бессмыслицей, а отчасти нецензурными выражениями,^[299] так что предполагаемый ряд высоких цифр образует одновременно небольшой словарь тонганских непристойностей и предупреждение о вероятных результатах записи неконтролируемых ответов у измученных вопросами дикарей. В Западной Африке живая и постоянная привычка торговаться развила большую силу арифметики, и маленькие дети уже совершают вычислительные подвиги со своими кучками коровьих орехов. Среди йоруба из Абеокуты сказать "ты не знаешь, что девять умножить на девять" - это оскорбительный способ сказать "ты тупица".^[300] Это необычная пословица, если сравнить ее со стандартом, который соответствующие европейские поговорки устанавливают для пределов глупости: немец говорит: "он с трудом может сосчитать пять"; испанец: "я скажу тебе, сколько будет пять" (*cuantos son cinco*); и мы имеем ту же пословицу в Англии: - '...

'...уверен, что жив,

И знает, сколько бобов дают пять".

Сиамский суд не примет показания свидетеля, который не умеет считать или считать до десяти; это правило напоминает нам о древнем обычае Шрусбери, где человек считался совершеннолетним, если он умел считать до двенадцати пенсов.^[301]

Среди самых низкорослых людей, дикарей южноамериканских лесов и пустынь Австралии, 5 - это число, для которого в языках некоторых племен не существует специального слова. Путешественникам не только не удалось получить от них названия для чисел выше 2, 3 или 4, но мнение о том, что это реальные пределы их числового ряда, укрепляется использованием их самого высокого известного числа в качестве неопределенного термина для очень многих. Спикс и Мартиус говорят о низких племенах Бразилии: "Они считают обычно по суставам пальцев, поэтому только до трех. Любое большее число они выражают словом "много"."^[302] В словаре пури числительные даются как 1. *omi*; 2. *curiri*; 3. *prica*, "много": в

словаре ботокудо - 1. *tokenam*; 2. *uruhú*, "много". У тасманийцев, согласно Йоргенсену, числительные: 1. *пармери*; 2. *калабава*; больше двух - *кардиа*; по выражению Бэксауса, они считают "один, два, много"; но наблюдатель, имевший особенно хорошие возможности, доктор Миллиган, дает их числительные до 5, *паггана*, к которым мы еще вернемся.^[303] Мистер Олдфилд (особенно пишущий о западных племенах) говорит: "У жителей Новой Голландии нет имен для чисел больше двух. Шкала обозначений ватчанди: *ко-те-он* (один), *у-тау-ра* (два), *бул-та* (много) и *бул-та-бат* (очень много). Если необходимо выразить число три или четыре, они говорят *у-тар-ра ку-те-оо*, чтобы обозначить первое число, и *у-тар-ра у-тар-ра*, чтобы обозначить второе". Иными словами, их названия чисел один, два, три и четыре эквивалентны "один", "два", "два-один", "два-два". Числительные доктора Ланга из Квинсленда имеют тот же принцип, хотя слова отличаются: 1. *ганар*; 2. *бурла*; 3. *бурла-ганар*, "два-один"; 4. *бурла-бурла*, "два-два"; *корумба*, "больше четырех, много, большой". Камиларойский диалект, хотя и имеет ту же 2, что и предыдущий, улучшает ее, имея независимую 3, и с ее помощью считает до 6: 1. *mal*; 2. *bularr*; 3. *guliba*; 4. *bularr-bularr*, 'два-два'; 5. *bulaguliba*, 'два-три'; 6. *guliba-guliba* 'три-три'. Эти австралийские примеры, по крайней мере, свидетельствуют об очень скудной, а также неуклюжей системе числительных у некоторых племен.^[304] Однако и здесь следует отметить более высокие формы, которые, по крайней мере, в одном районе доводят местные числительные до 15 или 20.

Не следует думать, что, поскольку у дикарей нет слов для обозначения чисел выше 3 или 5, они не могут считать дальше. Оказывается, они могут и умеют считать значительно дальше, но это происходит путем использования более низкого и грубого способа выражения, чем речь - языка жестов. Место, которое занимает в интеллектуальном развитии искусство счета на пальцах, хорошо видно из описания, которое Массье, глухонемой ученик аббата Сикара, дает о своем представлении о числах в сравнительно необученном детстве: "Я знал числа до обучения, мои пальцы научили меня им. Я не знал шифров; я считал на пальцах, а когда число переваливало за 10, делал зарубки на деревяшке".^[305] Таким образом, все дикарские племена обучались арифметике на пальцах. Мистер Олдфилд, приведя только что процитированный рассказ о способности языка ватчанди дойти до цифры 4 с помощью цифр, переходит к описанию средств, с помощью которых племя справляется с более сложной проблемой в счете.

Однажды мне захотелось узнать точное число туземцев, убитых по определенному случаю. Человек, к которому я обратился с просьбой, начал обдумывать имена... приписывая каждому по одному пальцу, и только после многих неудач и последующих новых попыток он смог выразить столь высокое число, что в конце концов сделал, подняв руку три раза, дав мне понять, что ответом на этот самый сложный арифметический вопрос было пятнадцать". Об аборигенах Виктории мистер Стэнбридж говорит: "У них нет названия цифр больше двух, но путем повторения они считают до пяти; они также записывают дни луны с помощью пальцев, костей и суставов рук и головы".^[306] Бороро из Бразилии считают: 1. *souai*; 2. *tasouai*; 3. *ouai*; и затем продолжают считать на пальцах, повторяя это *ouai*.^[307] Конечно, среди дикарей не больше, чем среди нас, следует, что, поскольку человек считает на пальцах, в его языке не должно быть слов для выражения числа, которое он хочет посчитать. Например, было замечено, что когда туземцев Камчатки ставили считать, они пересчитывали все пальцы на руках, потом на ногах, доходили до 20, а потом спрашивали: "Что нам делать дальше?". Однако при исследовании оказалось, что в их языке существуют числа до 100.^[308] Путешественники отмечают использование счета на пальцах среди племен, которые могут, по своему желанию, произнести число, и которые либо молча считают его на пальцах, либо очень часто сопровождают это действие словом; ни один из этих способов не является совершенно незнакомым в современной Европе. Пусть отец Гумилла, один из первых

миссионеров-иезуитов в Южной Америке, опишет нам связь жеста с речью при счете и в то же время приведет весьма примечательные примеры (которые можно привести и в других местах) действия консенсуса, благодаря которому общепринятые правила закрепляются в обществе людей, даже в таком простом искусстве, как счет на пальцах. Никто среди нас, - замечает он, - кроме случайных людей, не скажет, например, "один", "два" и т. д., и не назовет число на пальцах, коснувшись их другой рукой. У индейцев все происходит с точностью до наоборот. Они говорят, например, "дай мне одни ножницы", и тут же поднимают один палец; "дай мне два", и сразу же поднимают два, и так далее. Они никогда не скажут "пять", не показав руку, никогда "десять", не протянув обе, никогда "двадцать", не сложив пальцы, расположенные напротив пальцев ног. Более того, способ показывать числа пальцами отличается у каждого народа. Чтобы избежать многословия, приведу в качестве примера число "три". Отомаки, чтобы сказать "три", соединяют большой, указательный и средний пальцы, не поднимая остальных. Таманаки показывают мизинец, безымянный и средний пальцы, а два других закрывают. Майпуры, наконец, поднимают вверх указательный, средний и безымянный пальцы, держа два других скрытыми.^{'([309])} Во всем мире общее соотношение между счетом пальцев и счетом слов может быть выражено следующим образом. Для готовности и простоты восприятия чисел осязаемая арифметика, такая, как работа на суставах пальцев или пальцах,^[310] или грудях камешков или бобов, или более искусственных приспособлениях - четках или абакусе, имеет настолько большое преимущество перед счетом словами, что почти обязательно должна предшествовать ему. Таким образом, мы не только находим счет на пальцах среди дикарей и необразованных людей, выполняющих часть своих умственных операций там, где язык лишь отчасти способен следовать за ними, но он также сохраняет свое место и несомненное применение среди наиболее культурных народов в качестве подготовки и средства для овладения более высокими арифметическими методами.

Существуют веские доказательства того, что ребенок, научившийся считать на пальцах, в какой-то мере воспроизводит процесс психической истории человеческой расы; что на самом деле люди считали на пальцах до того, как нашли слова для выражаемых ими таким образом чисел; что в этом отделе культуры язык слов не только последовал за языком жестов, но и фактически вырос из него. Доказательства, о которых идет речь, в основном относятся к самому языку, который показывает, что среди многих и отдаленных племен люди, желая выразить 5 словами, называли их просто по имени *руки*, которую они поднимали для обозначения этого числа, что таким же образом они говорили *две руки* или *половина человека* для обозначения 10, что слово "*нога*" продолжало отсчет до 15, и до 20, которые они описывали словами, а также жестами *рук и ног* вместе или как *один человек*, и, наконец, различными выражениями, относящимися непосредственно к жестам счета на пальцах рук и ног, они давали имена этим и промежуточным числам. Поскольку для описания значимых числительных этого класса необходим определенный термин, возможно, будет удобно называть их "ручными числительными" или "цифрами". Подборка типичных примеров позволит предположить, что это гениальное устройство не было, во всяком случае в целом, скопировано у одного племени другим или унаследовано из общего источника, но что его разработка с оригинальным характером и любопытно варьирующимися деталями свидетельствует о повторении аналогичного, но независимого процесса умственного развития среди различных рас человека.

Отец Гилидж, описывая арифметику таманаков на Ориноко, приводит их цифры до 4: когда они доходят до 5, они выражают это словом *amgnaitòne*, что в переводе означает "целая рука"; 6 выражается термином, который переводит соответствующий жест в слова, *itaconò amgnaponà tevinitpe* "одна из других рук", и так далее до 9. Переходя к 10, они передают его

словами как *amgna asepônàre* 'обе руки'. Для обозначения 11 они протягивают обе руки, а добавляя ногу, говорят *puittaponà tevinitpe* "одна к ноге", и так до 15, которая есть *iptaitònè* "целая нога". Далее следует 16, "одна к другой ноге", и так далее до 20, *tevin itòto*, "один индеец"; 21, *itaconò itòto jamgnàr bonà tevinitpe*, "один к рукам другого индейца"; 40, *acciachè itòto*, "два индейца"; далее до 60, 80, 100, "три, четыре, пять индейцев", и далее, если нужно. Южная Америка удивительно богата подобными свидетельствами раннего состояния счета пальцев, зафиксированного в разговорном языке. Среди множества других языков, имеющих узнаваемые цифровые числительные, кайрири, тупи, абипоне и карибы соперничают с таманаками в систематическом способе выработки "рук", "ладоней", "ног", "ступней" и т. д. Другие языки демонстрируют более слабые следы того же процесса, когда, например, числительные 5 или 10 соединяются со словами, обозначающими "руку" и т. д., как в случае, когда омагуа используют *ria*, "рука", для 5, и дублируют его в *uraria* для 10. В некоторых южноамериканских языках человека считают по пальцам рук и ног до 20, в то время как в противоположность этому есть два языка, которые демонстрируют жалкое низкое умственное состояние, человек считает только одну руку, останавливаясь на 5; в языке джури *гомен апа* "один человек" означает 5; в языке кайрири *убичо* используется для обозначения и "человека", и 5. Цифры-числа не ограничиваются племенами, стоящими, как и эти, низко или высоко в пределах дикости. Муиски из Боготы принадлежат к более цивилизованным туземным расам Америки и по уровню культуры стоят в одном ряду с перуанцами, однако тот же метод образования, что и в языке грубых таманаков, прослеживается и в языке муисков, которые, дойдя до 11, 12, 13, считали *quihicha ata, bosa, mica, то есть*, 'foot one, two, three'.^[311] Обращаясь к Северной Америке, Кранц, моравский миссионер, так описывает примерно столетие назад нумерацию гренландцев. Их числительные, - говорит он, - не так уж далеки, и у них есть пословица, что они с трудом могут сосчитать пять, потому что они считают пятью пальцами, а затем прибегают к помощи пальцев на ногах и так с трудом доводят до двадцати". Современная гренландская грамматика дает числительные примерно так же, как это делает Кранц, но более полно. Слово 5 - *тамдлимат*, которое, как можно предположить, когда-то означало "рука"; 6 - *арфунек-аттаусек*, "с другой стороны один", или, короче, *арфинигдлит*, "те, у кого другая рука"; 7 - *арфунек-мардлук*, "с другой стороны два"; 13 - *арканк-пингасут*, "на первой ноге три"; 18 - *арfersанек-пингасут*, "на другой ноге три"; дойдя до 20, они могут сказать *inuk nâvdlugo*, "человек закончился", или *inûp avatai nâvdlugit*, "внешние члены человека закончились"; таким образом, сосчитав несколько человек, они достигают более высоких чисел, выражая, например, 53 как *inûp pinga-jugsâne arkanek-pingasut*, "на третьем человеке на первой ноге три".^[(312)] Если мы перейдем от грубых гренландцев к сравнительно цивилизованным ацтекам, то обнаружим на Северном, как и на Южном континенте, следы ранней пальцевой нумерации, сохранившиеся среди высших рас. Мексиканские названия первых четырех цифр столь же туманны по этимологии, как и наши собственные. Но когда мы переходим к 5, то обнаруживаем, что оно выражается словом *macuilli*; а поскольку *ma* (ma-itl) означает "рука", а *cuiloa* - "рисовать или изображать", то вполне вероятно, что слово для 5 могло означать что-то вроде "изображать рукой". В 10, *matlactli*, снова появляется слово *ma*, "рука", а *tactli* означает "половина" и изображается на мексиканских рисунках в виде половины человека от талии вверх; таким образом, получается, что ацтекская 10 означает "половину руки" человека, так же как у индейцев Тоука в Южной Америке 10 выражается как "половина человека", а целый человек - это 20. Когда ацтеки достигают 20, они называют его *sempoalli*, "один считающий", с тем же значением, что и в других местах: один целый человек, с пальцами рук и ног.

В других расах с более низкой культурой можно наблюдать аналогичные факты. Тасманийский язык снова показывает, что человек останавливается на подсчете себя, когда

он поднял руку и сосчитал пальцы; это видно из упомянутого ранее списка Миллигана, который заканчивается словом *puggana*, "человек", обозначающим 5. Некоторые племена Западной Австралии сделали гораздо лучше, чем это, используя свое слово для "руки", *marh-ra*; *marh-jin-bang-ga*, "половина рук", равна 5; *marh-jin-bang-ga-gudjir-gyn*, "половина рук и одна", равна 6, и так далее; *marh-jin-belli-belli-gudjir-jina-bang-ga*, "рука с обеих сторон и половина ног", равна 15.^[313] В качестве примера из меланезийских языков можно привести язык маре; в нем 10 считается *ome re rue tubenine*, очевидно, "две стороны" (т. е. обе руки), 20 - *sa re ngome*, "один человек" и т. д.; таким образом, в Иоанна ст. 5 'который имел немощь тридцать и восемь лет', число 38 выражено фразой: 'один человек и обе стороны пять и три'.^[(314)] В малайско-полинезийских языках типичным словом для 5 является *lima* или *rima*, "рука", и эта связь не теряется из-за фонетических вариаций между различными ветвями этой языковой семьи, как в малагасийском *dimy*, маркесском *fiima*, тонганском *nima*, Но если *lima* и его разновидности означают 5 почти во всех малайско-полинезийских диалектах, то его значение "рука" ограничено гораздо более узким районом, что показывает, что слово стало более постоянным, перейдя в состояние традиционного числительного. В языках малайско-полинезийской семьи обычно обнаруживается, что 6 и т. д. обозначаются словами, этимология которых уже не очевидна, но формы *lima-sa*, *lima-zua* 'рука-один', 'рука-два', как выяснилось, выполняют функции 6 и 7.^[315] В Западной Африке в рассказе Кёлле о языке вей приводится пример. Эти негры настолько зависимы от своих пальцев, что некоторые с трудом могут считать без них, а пальцы на ногах удобны, так как счетчик сидит на корточках на земле. Люди племени вей и многие другие африканские племена при счете сначала считают пальцы левой руки, начиная, как известно, с мизинца, затем таким же образом пальцы правой руки, а после этого пальцы ног. Вейское число 20, *mō bānde*, означает, очевидно, "человек (мо) закончен (bande)", и аналогично 40, 60, 80 и т. д. "два человека, три человека, четыре человека и т. д. закончены". Интересно, что негры, использовавшие эти фразы, утратили их первоначальный описательный смысл - слова стали для них просто цифрами.^[316] Наконец, для того чтобы представить себе картину человека, считающего на пальцах, и поразиться идее, что если он описывает свои жесты словами, то эти слова могут стать реальным названием числа, пожалуй, ни один язык в мире не превзойдет зулусский. Счет на пальцах зулус начинается, как правило, с мизинца левой руки. Когда он доходит до 5, он может назвать его *edesanta* "закончить руку"; затем он переходит к большому пальцу правой руки, и таким образом слово *tatisitupa* "взять большой палец" становится числительным для 6. Затем глагол *komba* "указывать", обозначающий указательный палец, дает следующее числительное - 7. Таким образом, отвечая на вопрос "Сколько дал тебе твой хозяин?", зулус скажет "U kombile" "Он указал указательным пальцем", то есть "Он дал мне семь", и этот любопытный способ использования числительного глагола проявляется в таком примере, как "amahasi akombile" "лошади указали", то есть "их было семь". Подобным образом, *Kijangalobili* "держат два пальца назад", то есть 8, и *Kijangalolunje* "держат один палец назад", то есть 9, ведут к *kumi*, 10; при завершении каждого десятка две руки с открытыми пальцами хлопают вместе.^[317]

Теория о том, что первобытным способом счета у человека был осязаемый счет на руках, и доказательство того, что многие числительные, используемые в настоящее время, на самом деле происходят от такого состояния вещей, - это большой шаг к выяснению происхождения числительных в целом. Можем ли мы пойти дальше и в общих чертах описать тот умственный процесс, в результате которого дикари, не имея еще числительных в своем языке, пришли к их изобретению? Каково было происхождение числительных, не названных по рукам и ногам, и особенно числительных ниже пяти, к которым вряд ли уместно подходить с такой деривацией? Этот вопрос представляет собой особую сложность. Однако в принципе она не совсем неясна, поскольку имеются некоторые свидетельства фактического образования

новых числительных, которые создавались путем простого введения в обиход названий предметов или действий, каким-либо образом подходящих для этой цели.

Люди, обладающие полным набором унаследованных числительных в своих языках, тем не менее иногда находили удобным изобретать новые. Так, ученые Индии много веков назад выбрали набор слов из технической памяти для записи дат и чисел. Эти слова они выбирали по причинам, которые до сих пор в значительной степени очевидны; так, "луна" или "земля" выражают 1, поскольку существует только одна из них; 2 можно назвать "глаз", "крыло", "рука", "челюсть", поскольку они идут парами; для 3 они говорили "Рама", "огонь" или "качество", поскольку считалось, что существует три Рамы, три вида огня, три качества (гуна); Для 4 использовали "веда", "век" или "океан", поскольку каждого из них было четыре; "сезон" - 6, поскольку считали шесть сезонов; "мудрец" или "гласный" - 7, от семи мудрецов и семи гласных; и так далее с более высокими числами, "солнце" - 12, из-за его двенадцати годовых номиналов, или "зодиак" от его двенадцати знаков, и "ноготь" - 20, слово, случайно приводящее в обозначение пальцев. Поскольку санскрит очень богат синонимами, и даже сами числительные могут быть использованы, становится очень легко составлять фразы или бессмыслицы для записи серий чисел с помощью этой системы искусственной памяти. Ниже приведена индуистская астрономическая формула, представляющая собой список чисел, относящихся к звездам лунных созвездий. Каждое слово является мнемоническим эквивалентом числа, стоящего над ним в английском переводе. Общий принцип, по которому подбираются слова для обозначения чисел, очевиден без дальнейших объяснений:...

'Vahni tri rtvishu gunendu kritâgnibhûta

Bânâsvineta çara bhûku yugabdhî râmâh

Rudrâbdhirâmagunavedaçatâ dviyugma

Dantâ budhairabhihitâh kramaço bhatârâh.

3 3 6 5 3 1

'Огонь, три, время года, стрела, качество, луна',

4 3 5

четыре стороны кубика, огонь, элемент,

5 2 2 5 1 1 4 4 3

Стрела, Асвин, глаз, стрела, земля, земля, возраст, океан, Рама,

11 4 3 3 4 100 2 2

Рудра, океан, Рама, качество, Веда, сто, два, пара,

32

Зубы: мудрыми были приведены в порядок могущественные владыки. ^{'([318])}

Изучая эту любопытную систему счисления, Вильгельм фон Гумбольдт пришел к выводу, что у него перед глазами свидетельство процесса, очень похожего на тот, который в действительности породил обычные слова-числа, обозначающие *один, два, три* и т. д., в различных языках мира. Следующий отрывок, в котором более шестидесяти лет назад он

изложил эту точку зрения, кажется мне почти идеальным ключом к теории числительных слов. Если мы примем во внимание происхождение числительных, то процесс их образования, очевидно, был таким же, как и описанный здесь. Последний является не чем иным, как более широким продолжением первого. Ведь когда 5 выражается, как в нескольких языках малайской семьи, словом "рука" (*lima*), это в точности то же самое, что и когда при описании чисел словами 2 обозначается словом "крыло". Бесспорно, в основе всех числительных лежат подобные метафоры, хотя сейчас их не всегда можно проследить. Но, похоже, люди рано почувствовали, что множество таких знаков для обозначения одного и того же числа излишне, слишком неуклюже и приводит к недоразумениям". Поэтому, рассуждает он далее, синонимы числительных встречаются очень редко. И у людей, глубоко чувствующих язык, вскоре должно было возникнуть чувство, хотя, возможно, и не доходящее до отчетливого сознания, что воспоминаниям о первоначальной этимологии и описательном значении числительных лучше всего позволить исчезнуть, чтобы оставить сами числительные в качестве простого условного термина.

Самым поучительным свидетельством формирования числительных, отличных от цифр, у низших рас является использование по обе стороны земного шара того, что можно назвать цифровыми именами для детей. В Австралии это хорошо заметный случай. При всей бедности языков аборигенов в числительных, где 3 обычно используется в значении "несколько или много", туземцы в районе Аделаиды с определенной целью вышли далеко за эти узкие рамки и обладают особой системой числительных, простирающейся, возможно, до 9. Они дают своим детям фиксированные имена в порядке возраста, которые, по словам г-на Эйра, выглядят следующим образом: 1. Кертамеру; 2. Варритья; 3. Куднутья; 4. Монаитья; 5. Милаитья; 6. Маррутья; 7. Вангутья; 8. Нгарлайтья; 9. Пуарна. Это мужские имена, от которых женские отличаются окончанием. Они даются при рождении, вскоре после этого выбираются более характерные названия.^[319] Похожая привычка наблюдается у малайцев, которые в некоторых районах, как сообщается, используют серию из семи имен в порядке возраста, начиная с 1. *Sulung* ("старший"); 2. *Awang* ("друг, компаньон") и заканчивая *Kechil* ("маленький") или *Bongsu* ("младший"). Это для сыновей; у дочерей есть приставка *Mex*, а прозвища приходится использовать для практического отличия.^[320] На Мадагаскаре малайская связь проявляется в появлении аналогичного набора наименований, даваемых детям вместо собственных имен, которые, однако, часто заменяются в последующие годы. Мужчины; *Лакиматоа* ("первый мужчина"), *Лак-иво* ("промежуточный мужчина"); *Ра-фара-лахи* ("последний родившийся мужчина"). Женщины; *Раматоа* ("старшая женщина"), *Ра-иво* ("промежуточная"), *Ра-фара-вави* ("последняя рожденная женщина").^[321] Система существует в Северной Америке. У дакотов были найдены в употреблении следующие две серии имен для сыновей и дочерей в порядке рождения. Старший сын - *Часке*; второй - *Халарм*; третий - *Ха-пе-да*; четвертый - *Чатун*; пятый - *Харка*. Старшая дочь - *Уэнона*; вторая - *Харпен*; третья - *Харпстена*; четвертая - *Васка*; пятая - *Уэ-харка*. Эти простые цифровые обозначения они сохраняют до самого детства, пока их родственники или друзья не найдут случая заменить их, дав какое-нибудь более характерное личное имя.^[322] Африка дает другие примеры.^[323]

Что касается числительных в обычном смысле, то в Полинезии наблюдаются удивительные случаи их образования. Помимо известной системы числительных, распространенной в Полинезии, время от времени вырастали исключительные термины. Так, привычка изменять слова, которые звучали слишком похоже на имя короля, заставила таитян при вступлении в должность новых вождей создать несколько новых слов для обозначения чисел. Так, желая получить новое обозначение для 2 вместо обычного *rua*, они по понятным причинам взяли слово *piti*, "вместе", и сделали его числительным, а чтобы получить новое слово для 5 вместо *rima*, "рука", от которого пришлось отказаться, они заменили его *rae*, "часть, разделение",

что означает, вероятно, разделение двух рук. Подобные слова, введенные в Полинезии по церемониальным причинам, как ожидается, будут вновь отменены, а старые заменены, когда причина их временного исключения исчезнет, однако новые 2 и 5, *piti* и *paе*, настолько прочно вошли в числовые значения языка, что стоят вместо *rua* и *rima* в таитянском переводе Евангелия от Святого Иоанна, сделанном в то время. Опять же, различные особые привычки счета на островах Южных морей оказали свое влияние на язык. Маркизцы, считая рыбу или фрукты по одной в каждой руке, перешли к системе счета по парам, а не по единицам. Они начинают с *tauna*, "пара", которая таким образом становится числительным, эквивалентным 2; затем они считают по парам, так что когда они говорят о *takau* или 10, они на самом деле имеют в виду 10 пар или 20. Что касается хлебных плодов, то, поскольку они привыкли связывать их в узлы по четыре штуки, они начинают со слова *rona*, "узел", которое таким образом становится настоящим числительным для 4, и здесь они снова продолжают считать по узлам, так что когда они говорят *takau* или 10, они имеют в виду 10 узлов или 40. Филологическая мистификация, вызванная таким образом в полинезийских словарях, необычайна; на таитянском и т. д. *paу* и *mano*, правильно означающие 100 и 1000, стали означать 200 и 2000, а на Гавайях второе удвоение их смысла делает их эквивалентными 400 и 4000. Более того, кажется, можно проследить перенос подходящих названий предметов еще дальше в Полинезию в тонганском и маорийском слове *tekau*, 10, которое, похоже, было словом, означающим "посылка" или "связка", используемое при подсчете ямса и рыбы, а также в *tefuhi*, 100, происходящем от *fuhi*, "сноп или связка".^[324]

В Африке также можно заметить особые цифровые образования. В языке йоруба 40 называется *ogodzi*, "веревка", потому что коровьи вишни нанизываются на сорок, а 200 - *igba*, "куча", что означает опять же кучу коровьих вишен. Среди дахомцев аналогичным образом 40 коров составляют *каде* или "струну", 50 струн - *афо* или "голову"; эти слова становятся числительными для 40 и 2 000. Когда король Дахоме напал на Абеокуту, сообщается, что он был отбит с большими потерями в виде "двух голов, двадцати струн и двадцати коровьих вишен", то есть 4820 человек.^[325]

Среди культурных народов, чьи языки наиболее тесно связаны с условными и непонятными числительными их предков, также обычно встречаются другие термины, которые уже практически являются числительными и могли бы сразу же занять признанные места таковых, если бы по какой-то случайности для них был сделан пробел в традиционном ряду. Если бы, например, вместо слова *two* появилось новое слово, то его место было бы готово занять либо *pair* (лат. *par*, "равный"), либо *couple* (лат. *copula*, "связь или узы"). Вместо *двадцати* нам подойдет хорошее английское слово *score*, "зарубка", а в немецком языке для той же цели можно использовать *stiege*, возможно, с первоначальным значением "стойло, полное скота, стойло"; древненорвежское *drôtt*, "компания", датское *snees*. Список таких слов, используемых, но грамматически не классифицируемых как числительные в европейских языках, показывает большое разнообразие: Например, древненорвежский: *flockr* (стадо), 5; *sveit*, 6; *drôtt* (партия), 20; *thiodh* (люди), 30; *fôlk* (люди), 40; *ôld* (люди), 80; *her* (армия), 100; шлезвигский: *schilk*, 12 (как будто мы хотим сделать числительное из "шиллинга"); средневерхненемецкий: *rotte*, 4; нововверхненемецкий: *mandel*, 15; *schock* (сноп), 60. Летты приводят любопытную параллель с только что приведенными полинезийскими случаями. Они бросают крабов и маленьких рыбок по три за раз при подсчете, и поэтому слово *mettens*, "бросок", стало означать 3; в то время как камбалы привязываются партиями по тридцать штук, слово *kahlis*, "шнур", становится термином для выражения этого числа.^[326]

Два других способа получения числительных из просто описательных слов можно наблюдать как среди низших, так и среди высших рас. У галласов нет числовых дробных терминов, но они создают эквивалентный набор терминов из деления лепешек соли, которые они используют в качестве денег. Так, *tchabnana*, "разбитый кусок" (от *tchaba*, "разбивать", как мы говорим "дробь"), получает значение половины; этот термин можно сравнить с латинским *dimidium*, французским *demi*. Порядковые числа обычно происходят от кардинальных чисел, как, например, *третье*, *четвертое*, *пятое* - от *three*, *four*, *five*. Но и среди очень низких можно увидеть свидетельства самостоятельного образования, совершенно не связанного с уже существующей традиционной системой числительных. Так, гренландец не использует свой "один" для обозначения "первого", а называет его *sujugdlek*, "первый", и не использует "два" для обозначения "второго", который он называет *aipâ*, "его спутник"; только на "третьем" он переходит к своим кардиналам и образует *pingajuat* в сочетании с *pingasut*, 3. Так, в индоевропейских языках порядковое числительное *prathamas*, πρῶτος, *primus*, *first*, не имеет ничего общего с числительным "один", а связано с предлогом *pra*, "перед", означающим просто "самый первый"; и хотя греки и немцы называют следующий порядковый номер δεῦτερος, *zweite*, от δυό, *zwei*, мы называем его *вторым*, латинским *secundus*, "следующий" (*sequi*), что опять-таки является описательным смысловым словом.

Если мы позволим себе на мгновение смешать то, что есть, с тем, что могло бы быть, то увидим, насколько неограниченно поле возможного роста числительных путем простого заимствования названий знакомых вещей. Следуя примеру шлезвигцев, мы могли бы сделать *шиллинг* числительным, обозначающим 12, и перейти к выражению 4 через *круп*; *неделя* дала бы нам название для 7, а *клевер* - для 3. Но этот простой способ описания не является единственным доступным для создания числительных. Как только любая серия имен выстраивается в нашем сознании в правильном порядке, она превращается в счетную машину. Я читал о маленькой девочке, которой задали считать карточки, и она считала их соответственно: январь, февраль, март, апрель. Конечно, она могла бы считать их как понедельник, вторник, среду. Интересно обнаружить случай, относящийся к тому же классу в языке взрослых людей. Мы знаем, что числовое значение еврейских букв дается в зависимости от их места в алфавите, который был устроен по причинам, вряд ли имеющим отношение к арифметике. Греческий алфавит был переделан из семитского, но вместо того, чтобы позволить числовому значению своих букв следовать во всем новом алфавите, они считают α, β, γ, δ, ε, как положено, 1, 2, 3, 4, 5, затем добавляют σ для 6, и так умудряются позволить ι означать 10, как ' в иврите, где она действительно является 10-й буквой. Теперь, имея такое условное расположение букв, очевидно, что грек, которому пришлось отказаться от обычных 1, 2, 3, -εἴς, δυό, τρεῖς, мог бы сразу же занять их места, приняв названия букв, которые были установлены для их обозначения, назвав таким образом 1 *альфа*, 2 *бета*, 3 *гамма* и так далее. Так и произошло; замечательный сленговый диалект Албании, греческий по структуре, хотя и полный заимствованных и мистифицированных слов, метафор и эпитетов, понятных только посвященным, имеет в качестве эквивалента для "четыре" и "десять" слова δέλτα и ἰῶτα.^[327]

Настаивая на ценности подобных свидетельств для выяснения общих принципов образования числительных, я не счел целесообразным братья за этимологию реальных числительных в языках мира, выходящих за безопасные пределы уже рассмотренных систем цифровых числительных у низших рас. Возможно, в языках низших рас есть и другие реликты этимологии числительных, дающие ключ к идеям, в соответствии с которыми они были выбраны для арифметических целей, но такие реликты кажутся скучными и нечеткими.^[328] Возможно, даже существуют остатки роста числительных от описательных слов в наших индоевропейских языках, в иврите и арабском, в китайском. Такие этимологии

уже выдвигались,^[329] и они согласуются с тем, что известно о принципах, по которым действительно образуются числительные или квазичислительные. Но насколько я смог изучить доказательства, все эти случаи кажутся настолько филологически сомнительными, что я не могу выдвинуть их в помощь рассматриваемой нами теории, и, более того, думаю, что если им удастся утвердиться, то это будет скорее благодаря теории, поддерживающей их, чем благодаря тому, что они поддерживают теорию. Такое положение вещей, действительно, прекрасно согласуется с принятой здесь точкой зрения, согласно которой, когда слово однажды было взято для использования в качестве числительного, а затем стало востребованным в качестве простого символа, в интересах языка позволить ему распасться на очевидную бессмыслицу, из которой исчезли все следы первоначальной этимологии.

Таким образом, этимологические исследования деривации числительных едва ли могут быть безопасными, если не считать того, что в языках низшей культуры часто встречаются цифровые числительные - слова, взятые из прямого описания жестов счета на пальцах рук и ног. Помимо этого, имеется еще один веский аргумент, который действительно охватывает почти весь спектр проблемы. Числовые системы мира своими фактическими схемами расположения расширяют и подтверждают мнение о том, что счет на пальцах рук и ног был изначальным методом счета человека, воспринятым и представленным в языке. Считать пальцы на одной руке до 5, а затем продолжать на второй пять - это счет пятерками, или, как его еще называют, двоичный счет. Считать с помощью обеих рук до 10, а затем переходить к счету десятками - это десятичная система счисления. Считать руками и ногами до 20, а затем переходить к двадцаткам - это вигезимальная система счисления. И хотя в большей части известных языков в самих числительных не встречается упоминаний о пальцах рук и ног, кистях и стопах, тем не менее сами схемы двоичной, десятичной и вигезимальной системы счисления позволяют утверждать, что именно такой счет по рукам и ногам был первоначальным методом, на котором они были основаны. Нет сомнений, что количество пальцев привело к принятию не слишком подходящего числа 10 в качестве периода счета, так что десятичная арифметика основана на анатомии человека. Это настолько очевидно, что любопытно видеть, как Овидий в своих известных строках ставит эти два факта рядом, не замечая, что второй является следствием первого.

Annus erat, decimum cum luna receperat orbem.

Hic numerus magno tune in honore fuit.

Seu quia tot digiti, per quos numerare solemus:

Seu quia bis quino femina mense parit:

Seu quod adusque decem numero crescente venit,

Principium spatii sumitur inde novis.^{'([330])}

При исследовании языков всего мира обнаруживается, что среди племен или народов, достаточно продвинутых в арифметике, чтобы считать словами до пяти, преобладает, за редким исключением, метод, основанный на ручном счете, двоичный, десятичный, вигезимальный или их комбинация. В качестве идеальных примеров двоичного метода можно привести полинезийский ряд, состоящий из 1, 2, 3, 4, 5, 5-1, 5-2 и т. д.; или меланезийский ряд, который можно перевести как 1, 2, 3, 4, 5, 2-1, 2-2 и т. д. Двоичное число, переходящее в десятичное, хорошо показано в ряде Феллаты 1 ... 5, 5-1 ... 10, 10-1 ... 10-5, 10-5-1 ... 20, ... 30, ... 40, &c. Чистая десятичная дробь может быть приведена в пример из иврита 1, 2 ... 10, 10-1 ... 20, 20-1 ... &c. Чистая вигезималь не является обычной, по той очевидной

причине, что набор независимых числительных до 20 был бы неудобен; но она берет начало от хинары, как в ацтеках, которые можно проанализировать как 1, 2 ... 5, 5-1 ... 10, 10-1 ... 10-5, 10-5-1 ... 20, 20-1 ... 20-10, 20-10-1 ... 40 и т. д.; или из десятичных, как в баскском, 1 ... 10, 10-1 ... 20, 20-1 ... 20-10, 20-10-1 ... 40 и т. д.^[331] Кажется излишним приводить здесь массу лингвистических подробностей, необходимых для общей демонстрации этих принципов нумерации среди рас мира. Профессор Потт из Галле рассмотрел этот вопрос на основе подробных филологических данных в специальной монографии^[332], которая, кстати, является наиболее обширным собранием подробностей, касающихся числительных, незаменимых для студентов, занимающихся подобными вопросами. Для настоящей цели может быть достаточно следующего грубого обобщения: двоичная система часто встречается среди низших рас, среди которых также значительно развита вигезимальная система, но тенденция высших народов заключалась в том, чтобы избегать одной из них как слишком скудной, а другой - как слишком громоздкой, и использовать промежуточную десятичную систему. Эти различия в использовании различных племен и народов не мешают, а скорее подтверждают общий принцип, который является их общей причиной: человек изначально научился считать по пальцам рук и ног и различными способами стереотипизировал в языке результат этого примитивного метода.

Некоторые любопытные моменты, касающиеся соотношения этих систем, можно заметить в Европе. Замечено, что некий глухонемой мальчик Оливер Касвелл научился считать на пальцах до 50, но всегда "на пятерку", считая, например, 18 предметов как "обе руки, одна рука, три пальца".^[(333)] Высказывалось предположение, что использование в греческом языке πεμπάζειν, 'to five', в качестве выражения для счета, является следом грубой старой двоичной нумерации (сравните финское *lokke* 'to count', от *lokke* 'ten'). Конечно, римские цифры I, II, ... V, VI ... X, XI... XV, XVI и т. д., образуют удивительно четко определенную письменную двоичную систему. Остатки вигезимального счета еще более поучительны. Счет по двадцаткам - ярко выраженная кельтская характеристика. Вряд ли в какой-либо дикой расе можно было бы сильнее представить громоздкую вигезимальную систему счисления, чем в таких примерах, как гэльское *aon deug is da fhichead* "один, десять и две двадцатки", т.е. 51; или валлийское *unarbymtheg ar ugain* "один и пятнадцать больше двадцати", т.е. 36; или бретонское *unnek ha triugent* "одиннадцать и три двадцатки", т.е. 71. Французский язык, будучи романским, имеет регулярную систему латинских десятков до 100; *cinquante*, *soixante*, *septante*, *huitante*, *nonante*, которые до сих пор используются в районах, находящихся в пределах французского языка, например, в Бельгии. Тем не менее, неуклюжая система подсчета по двадцаткам прорвалась сквозь десятичную систему во Франции. *Септанты* в значительной степени подавлены, например, *soixante-quatorze* означает 74; *quatre-vingts* вполне утвердилось для 80, и его использование продолжается в девяностые годы, *quatre-vingt-treize* для 93; в числах выше 100 мы находим *six-vingts*, *sept-vingts*, *huit-vingts*, для 120, 140, 160, а определенная больница получила название *Les Quinze-vingts* от своих 300 заключенных. Пожалуй, наиболее разумным объяснением этого любопытного явления является предположение о том, что более ранняя кельтская система Франции сохранила свои позиции, смоделировав более позднюю французскую в свою более грубую форму. В Англии англосаксонская нумерация десятичная: *hund-seofontig*, 70; *hund-eahtatig*, 80; *hund-nigontig*, 90; *hund-teontig*, 100; *hund-enlufontig*, 110; *hund-twelftig*, 120. Возможно, именно здесь, благодаря кельтскому выживанию, вигезимальное счисление по "счету", *три десятка*, *четыре десятка* и *тринадцать* и т. д., завоевало позиции в английском языке, которые оно еще не полностью утратило.^[334]

Из некоторых незначительных деталей в нумерации можно извлечь этнологические подсказки. Среди грубых племен, имеющих скудные серии цифр, очень быстро прибегают к

комбинации для составления новых чисел. Среди австралийских племен сложение дает "два-один", "два-два", выражающие 3 и 4; в Гуачи "два-два" - это 4; в Сан-Антонио "четыре и два-один" - это 7. План составления чисел путем вычитания известен в Северной Америке и хорошо показан в языке айно Йессо, где слова для 8 и 9, очевидно, означают "два из десяти", "один из десяти". Умножение, как в Сан-Антонио, означает "два и один-два", а в диалекте тупи - "два-три", чтобы выразить 6. Деление, похоже, не известно для таких целей среди низших рас, а среди высших - совершенно исключительное явление. Факты этого класса свидетельствуют о разнообразии изобретательских приспособлений человечества и независимости в формировании языка. В то же время они согласуются с общими принципами ручного счета. Следы того, что можно назвать двоичным, троичным, четвертичным, сенарием, которые обращаются к 2, 3, 4, 6, являются лишь разновидностями, ведущими к двоичному и десятичному методам или переходящими в них.

Поразителен контраст между образованным европейцем с его легким использованием безграничного числового ряда и тасманийцем, который считает 3 или все, что больше 2, как "много", и делает сдвиг всей рукой, чтобы достичь предела "человек", то есть 5. Этот контраст обусловлен остановкой развития у дикаря, чей разум остается в детском состоянии, которое любопытно иллюстрирует начало одной из наших детских числовых рифм. Оно гласит.

'One's none,

Two's some,

Three's a many,

Four's a penny,

Five's a little hundred.

Если обратить внимание на такое положение вещей у дикарей и детей, то возникает интересный вопрос о ранней истории грамматики. В. фон Гумбольдт предложил аналогию между дикарским представлением о 3 как "много" и грамматическим использованием 3 для образования своего рода суперлатива, в формах которого "trismegistus", "ter felix", "трижды благословенный" являются знакомыми примерами. Соотношение единственного, двойственного и множественного числа хорошо показано в египетской иероглифике, где изображение предмета, например, лошади, обозначается одной чертой | если имеется в виду только одна, двумя чертами || если имеется в виду две, тремя чертами ||| если имеется в виду три или неопределенное множественное число. Схема грамматического числа в некоторых из самых древних и важных языков мира построена по тому же дикому принципу. Египетский, арабский, иврит, санскрит, греческий, готский - вот примеры языков, использующих единственное, двойственное и множественное число; но тенденция более высокой интеллектуальной культуры заключалась в том, чтобы отбросить этот план как неудобный и невыгодный, и различать только единственное и множественное число. Несомненно, двойственное число унаследовало свое место от раннего периода культуры, и доктор Д. Уилсон, по-видимому, обоснованно считает, что оно "сохраняет для нас память о той стадии мышления, когда все, что выходило за пределы двух, было идеей неопределенного числа". ^[335]

Когда две расы, находящиеся на разных уровнях культуры, вступают в контакт, более грубые люди перенимают новые искусства и знания, но в то же время их собственная особая культура обычно замирает и даже отпадает. Так произошло и с искусством счета. Мы можем доказать, что низшая раса действительно делала в нем большие и независимые успехи, но когда высшая раса приходит с удобным и неограниченным средством не только называть все мыслимые числа, но и записывать их и считать с помощью нескольких простых цифр, какова вероятность, что неуклюжие методы варвара будут отработаны дальше? Что касается способов, с помощью которых цифры высшей расы прививаются к языку низшей, капитан Грант описывает туземных рабов Экваториальной Африки, проводящих часы отдыха за изучением цифр своих арабских хозяев.^[336] Рассказ отца Добрижоффера об арифметических отношениях между коренными бразильцами и иезуитами - хорошее описание интеллектуального контакта между дикарями и миссионерами. Оказывается, гуарани считали до 4 с помощью своих родных цифр, а когда переходили за их пределы, говорили "бесчисленно". Но поскольку счет имеет многообразное применение в обычной жизни, а в исповеди совершенно необходим для принятия полной исповеди, индейцев ежедневно учили считать по-испански во время публичной катехизации в церкви. По воскресеньям весь народ громким голосом считал по-испански от 1 до 1000". Миссионер, правда, не обнаружил, что туземцы использовали выученные таким образом числа очень точно - "Мы стирали у черного мавра", - говорит он.^[337] Если, однако, мы изучим современные словари диких или низких варварских племен, то обнаружим в них интересные свидетельства того, насколько действительно эффективным было влияние высшей цивилизации на низшую в этом вопросе. Пока система рудера является полной и в меру удобной, она может стоять, но там, где она прекращается или становится громоздкой, а иногда и ниже этого предела, мы видим, как более умный иностранец берет ее в свои руки, дополняя или заменяя скудные цифры низшей расы своими собственными. Высшая раса, хотя и достаточно развитая, чтобы воздействовать таким образом на низшую, сама не обязательно должна находиться на чрезвычайно высоком уровне. Маркхэм замечает, что дживары Мараньона, имея родные цифры до 5, перенимают для более высоких чисел те, что используются в языке кичуа, языке перуанских инков.^[338] Поучительны случаи с коренными жителями Индии. Кхонды считают 1 и 2 родными словами, а затем переходят на заимствованные числительные хинди. Племена ораонов, хотя и принадлежат к дравидийской расе и, соответственно, имеют ряд родных цифр, по-видимому, отказались от их использования после 4, а иногда даже 2, и приняли вместо них цифры хинди.^[339] Было замечено, что южноамериканские конибо считали 1 и 2 своими словами, а затем заимствовали испанские цифры, так же как бразильский диалект семьи тупи в прошлом веке был замечен как утративший родные 5, и перешедший к использованию старых родных цифр до 3, а затем продолжающий на португальском.^[340] В Меланезии язык аннатом может считать своими цифрами только до 5, а затем заимствует английские *siks, seven, eet, nain* и т. д. На некоторых полинезийских островах, хотя родные цифры достаточно обширны, путаница, возникающая при счете парами и четверками, а также единицами, побудила туземцев избавиться от недоумения, приняв *хунери* и *таузани*.^[341] И хотя счет эскимосов руками, ногами и целыми людьми способен выражать большие числа, он становится практически неуклюжим, даже когда переходит на счеты, и гренландец хорошо сделал, что перенял у своих датских учителей *унтри* и *тусинт*. Сходство числительных в двух языках - момент, которому филологи придают большое и заслуженное значение в вопросе о том, следует ли считать их произошедшими от общего источника. Но очевидно, что в той мере, в какой одна раса могла заимствовать числительные у другой, эти доказательства распадаются. Тот факт, что это заимствование простирается вплоть до 3, а может быть, и еще ниже, насколько нам известно, является

причиной для осторожного использования аргумента из связанных числительных, как склонного скорее доказывать взаимопроникновение, чем родство.

На другом конце шкалы цивилизации принятие числительных от народа к народу все еще представляет интересные филологические моменты. Наш собственный язык дает любопытные примеры, такие как *second* и *million*. То, как английский язык, наряду с немецким, голландским, датским и даже русским, перенял средневековую латинскую *dozena* (от *duodecim*), показывает, насколько удобным было покупать и продавать по дюжине и насколько необходимым было иметь для этого специальное слово. Но процесс заимствования пошел дальше. Если спросить, сколько наборов числительных сейчас используется англоговорящими людьми в Англии, то вероятным ответом будет один набор - обычные *one, two, three* и т. д. Однако существуют и два заимствованных набора. Один из них - хорошо известный набор для игры в кости, *туз, двойка, поднос, катер, синк, размер*; таким образом, *size-ace* - это "6 и один", *cinques* или *sinks* - "двойная пятерка". Они пришли к нам из Франции и соответствуют общепринятым французским числительным, за исключением *ace*, которое является латинским *as*, словом, представляющим большой филологический интерес и означающим "один". Другой заимствованный набор можно найти в Словаре сленга. Похоже, что английские уличные жители приняли в качестве средства тайного общения набор итальянских цифр от шлифовщиков органов и продавцов изображений, или другими способами, через которые итальянский или лингва-франка попадает в низкие кварталы Лондона. При этом они проделали филологическую операцию, не только любопытную, но и поучительную. Копируя такие выражения, как итальянские *due soldi, tre soldi*, как эквивалент "двух пенсов", "трех пенсов", слово *saltee* стало признанным сленговым термином для "пенни", а пенсы считаются следующим образом:...

Один сольдо ... 1d. uno soldo.

Dooe saltee ... 2d. due soldi.

Tray saltee ... 3d. tre soldi.

Quarterer saltee ... 4d. quattro soldi.

Chinker saltee ... 5d. cinque soldi.

Say saltee ... 6d. sei soldi.

Скажем, "один" или "семмер"... 7d. sette soldi.

Скажуме dooe saltee или otter saltee ... 8d. otto soldi.

Скажуме tray saltee или nobba saltee ... 9d. nove soldi.

Скажуме квартер сольте или дача сольте ... 10d. dieci soldi.

Скажуме шинковка сольте или дача один сольте ... 11d. undici soldi.

Oneey beong ... 1s.

A beong say saltee ... 1s. 6d.

Dooe beong say saltee или madza caroon ... 2s. 6d. (половина короны, mezza corona.)^[342]

В одной из этих серий просто приняты итальянские десятичные цифры. Но другая, дойдя до 6, пресытившись новизной, делает 7 цифрой "шесть-один", и так продолжается. 6 становится

точкой отсчета не по какой-то абстрактной причине, а просто потому, что кассир прибавляет пенсы к серебряным шестипенсовикам, а затем снова прибавляет пенсы к шиллингам. Таким образом, наша двенадцатиричная чеканка привела к практике счета шестерками и породила филологический курьез, настоящую сенарийскую нотацию.

На основании доказательств, приведенных в этом очерке, можно вкратце подытожить очевидные отношения дикарей к цивилизованной культуре в том, что касается искусства счета. Основные методы, которым обязано развитие высшей арифметики, лежат за пределами этой проблемы. В основном это хитроумные планы выражения числовых отношений с помощью письменных символов. Среди них семитская схема и производная от нее греческая схема использования алфавита в качестве серии числовых символов, план, не вполне отброшенный нами, по крайней мере, для ординалов, как в таблицах А, В и т. д.; использование инициалов числительных слов в качестве цифр для самих чисел, как в греческих П и Δ для 5 и 10, римских С и М для 100 и 1000; устройство для выражения дробей, показанное в зачаточном состоянии в греческих γ' , δ' , для $1/3$, $1/4$, $\gamma\delta$ для $3/4$; введение шифра или нуля, с помощью которого арабские или индийские цифры получают свое значение в соответствии с их положением в десятичном порядке, соответствующем последовательности рядов абакуса; и, наконец, современное обозначение десятичных дробей путем переноса вниз под единицу пропорционального порядка, который веками использовался над ней. Древнеегипетская и до сих пор используемая римская и китайская нумерация действительно основана на дикарском рисуночном письме,^[343] в то время как абакус и лебединая кастрюля, одна из которых до сих пор является ценным школьным инструментом, а другая имеет полное практическое применение, берут свое начало в дикарском счете по группам предметов, например, когда жители островов Южного моря считают с помощью стеблей кокосовых орехов, откладывая по одному маленькому, когда доходят до 10, и по одному большому, когда доходят до 100, или когда африканские негры считают с помощью камешков или орехов, и каждый раз, когда доходят до 5, откладывают их в небольшую кучку".^[344]

Здесь мы имеем дело, прежде всего, с жестовым счетом на пальцах, как абсолютно дикарским искусством, все еще используемым среди детей и крестьян, и с системой цифровых слов, известной всему человечеству, скудно появляющейся у самых низких племен и доходящей в дикарских пределах до разработок, которые высшая цивилизация лишь усовершенствовала в деталях. Эти два метода вычислений с помощью жестов и слов рассказывают историю первобытной арифметики так, что ее трудно извратить или неправильно понять. Мы видим дикаря, который умеет считать только до 2, 3 или 4 словами, но может пойти дальше в немом представлении. У него есть слова для рук и пальцев, ног и ступней, и тут его осеняет мысль, что слова, описывающие жест, будут служить и для выражения его значения, и они становятся его числительными соответственно. Это произошло не единожды, а среди разных рас в отдаленных регионах, поскольку такие термины, как "рука" для 5, "рука-один" для 6, "руки" для 10, "два на ноге" для 12, "руки и ноги" или "человек" для 20, "два человека" для 40 и т. д., демонстрируют такое единообразие, которое обусловлено общим принципом, но также и такое разнообразие, которое обусловлено независимой разработкой. Это "факты-указатели", которые имеют свое место и объяснение в теории развития культуры, в то время как теория дегенерации совершенно не способна их учесть. Это отчетливые свидетельства развития, причем независимого развития, среди диких племен, которым некоторые писатели о цивилизации опрометчиво отказывали в самой способности к самосовершенствованию. Первоначальное значение значительной части чисел низших рас, особенно тех, что от 1 до 4, не подходящих для названия ручных цифр, неясно. Возможно, они были названы на основе сравнения с

объектами, что, как показано на примере таких форм, как "вместе" для 2, "бросить" для 3, "узел" для 4; но любое конкретное значение, которое, как мы можем предположить, они когда-то имели, теперь, похоже, вышло за рамки знания путем модификации и искажения.

Помня о том, как обычные слова меняются и теряют следы своего первоначального значения с течением веков, и что в цифрах такое разрушение смысла фактически желательно, чтобы сделать их пригодными для чисто арифметических символов, мы не можем удивляться тому, что столь большая часть существующих цифр не имеет никакой различимой этимологии. Это особенно верно в отношении 1, 2, 3, 4, как среди низких, так и среди высоких рас, самых ранних, которые были созданы, и, следовательно, самых ранних, которые потеряли свое первичное значение. За пределами этих низких чисел языки высших и низших рас демонстрируют поразительное различие. Ручные и ножные цифры, столь распространенные и безошибочные в языках дикарей, таких как эскимосы и зулусы, почти не встречаются в великих языках цивилизации, таких как санскрит и греческий, иврит и арабский. Такое положение вещей вполне соответствует теории развития языка. Можно утверждать, что дикари сравнительно недавно изобрели ручные цифры, и поэтому этимология таких цифр остается очевидной. Но из отсутствия таких примитивных форм в культурной Азии и Европе отнюдь не следует, что они не существовали там в отдаленные века; возможно, с тех пор они перекачивались и бились, как галька, потоком времени, пока их первоначальные формы не перестали быть различимыми. Наконец, как среди дикарей, так и среди цивилизованных рас, общая система счисления стоит во всем мире как неизменный памятник первобытной культуры. Эта основа, практически универсальная схема счета пятерками, десятками и двадцатками, показывает, что в основе нашей арифметической науки лежит детская и дикарская практика счета на пальцах рук и ног. Десять кажется наиболее удобной арифметической основой, предлагаемой системами, основанными на ручном счете, но двенадцать было бы лучше, и двенадцатиричная арифметика на самом деле является протестом против менее удобной десятичной арифметики в обычном использовании. Это нередкий случай, когда высокая цивилизация несет на себе явные следы грубости, зародившейся в древней варварской жизни.

ГЛАВА VIII. МИФОЛОГИЯ.

Мифическая фантазия, основанная, как и другие мысли, на опыте - Мифология дает доказательства для изучения законов воображения - Изменение общественного мнения относительно достоверности мифов - Мифы рационализированы в аллегории и истории - Этнологическое значение и обработка мифа - Миф должен быть изучен в фактическом существовании и росте среди современных дикарей и варваров - Первоначальные источники мифа - Ранняя доктрина общей анимации природы - Персонафикация солнца, луны и звезд; Водяной поток, песчаный столб, радуга, водопад, мор - аналогия, превращенная в миф и метафору - мифы о дожде, громах и т. д. - Влияние языка на формирование мифа - Материальное олицетворение первично, вербальное олицетворение вторично - Грамматический род, мужской и женский, одушевленный и неодушевленный, по отношению к мифу - Правильные названия объектов по отношению к мифу - Психическое

состояние, необходимое для развития мифического воображения - Доктрина оборотней - Фантазия и фантазия.

Среди тех мнений, которые порождаются небольшим количеством знаний, чтобы быть развеянными еще большим, - вера в почти безграничную творческую силу человеческого воображения. Поверхностный студент, запутавшись в толпе диких и незаконных фантазий, которые, как ему кажется, не имеют ни причины в природе, ни образца в этом материальном мире, сначала принимает их за порождения воображения поэта, сказочника и провидца. Но мало-помалу в том, что казалось самым спонтанным вымыслом, при более всестороннем изучении источников поэзии и романтики начинает обнаруживаться причина каждой фантазии, образование, которое привело к появлению каждой мысли, запас унаследованных материалов, из которых формировалась, застраивалась и заселялась каждая провинция земли поэта. Отступая от наших дней, можно проследить ход ментальной истории через изменения, внесенные современными школами мысли и фантазии в интеллектуальное наследство, переданное им от предыдущих поколений. И в более отдаленные периоды, когда мы все ближе подходим к первобытному состоянию нашей расы, нити, связывающие новую мысль со старой, не всегда исчезают из нашего поля зрения. В значительной степени можно следовать за ними как за подсказками, ведущими назад к тому реальному опыту природы и жизни, который является конечным источником человеческой фантазии. То, что Мэтью Арнольд написал о мыслях человека, плывущего по реке времени, в наибольшей степени относится к его мифическому воображению:...

"Как мир на берегах

так и разум человека.

Лишь в урочище, где он плывет

Он знает: только мысли,

вызванные предметами, мимо которых он проплывает, принадлежат ему".

Полученные таким образом впечатления ум будет модифицировать и обрабатывать, передавая их другим умам в формах, которые часто кажутся новыми, странными и произвольными, но которые все же являются результатом процессов, знакомых нашему опыту, и могут быть найдены в работе нашего собственного индивидуального сознания. Наша мысль призвана развивать, комбинировать и выводить, а не создавать, и последовательные законы, по которым она работает, можно обнаружить даже в бессодержательных структурах воображения. Здесь, как и везде во вселенной, существует последовательность от причины к следствию, последовательность понятная, определенная, а если знания достигают необходимой точности, то и вычисляемая.

Пожалуй, нет лучшего предмета для изучения процессов воображения, чем хорошо запомнившиеся происшествия мифической истории, охватывающие все известные периоды цивилизации и все физически разнообразие племен человечества. Здесь божественный Мауи из Новой Зеландии, вылавливающий остров своим заколдованным крючком со дна моря, займет место в компании с индийским Вишну, ныряющим в глубины океана в своей аватаре вепря, чтобы поднять на своих чудовищных клыках затопленную землю; а здесь творец Баяме, чей голос грубые австралийцы слышат в раскатах грома, будет восседать на троне рядом с самим Зевсом-олимпийцем. Начав с дерзких грубых природных мифов, в которые дикарь превращает уроки, полученные им при детском созерцании Вселенной, этнограф может проследить, как эти грубые вымыслы формировались и включались в

сложные мифологические системы, изящно художественные в Греции, жесткие и чудовищные в Мексике, раздутые до напыщенного преувеличения в буддистской Азии. Он может наблюдать, как мифология классической Европы, некогда столь верная природе и столь быстрая с ее непрекращающейся жизнью, стала предметом внимания комментаторов, чтобы быть оштукатуренной аллегорией или эвгемеризированной в скучную притворную историю. Наконец, в разгар современной цивилизации, он обнаруживает, что классические тома изучаются скорее из-за их манеры, чем из-за их сути, или ценятся в основном за их антикварные свидетельства о мыслях былых времен; В то время как реликты структур, созданных с мастерством и силой мифотворцами прошлого, теперь приходится искать в обрывках детского фольклора, в вульгарных суевериях и старых умирающих легендах, в мыслях и аллюзиях, донесенных из древних дней нескончаемым потоком поэзии и романтики, в обрывках старых мнений, которые все еще сохраняют унаследованный ранг, завоеванный в прошлые века интеллектуальной истории. Но это обращение к мифологии как к средству проследить историю законов разума - отрасль науки, едва открытая до девятнадцатого века. Прежде чем перейти к некоторым исследованиям, относящимся к ней, будет полезно взглянуть на взгляды старых мифологов, чтобы показать, через какие изменения их изучение достигло состояния, в котором оно имеет научную ценность.

Это важный этап в образовании человечества, когда закономерность природы настолько запечатлелась в сознании людей, что они начинают удивляться, как это так, что древние легенды, которые они воспитывались, чтобы слушать с таким благоговейным восторгом, должны описывать мир, так странно отличающийся от их собственного. Почему, спрашивают они, боги, великаны и чудовища больше не живут на земле своей удивительной жизнью - может быть, ход вещей изменился с прежних времен? Так историку Павсанию показалось, что разросшаяся злоба мира привела к тому, что времена перестали быть прежними, когда Ликаон превратился в волка, а Ниоба - в камень, когда люди все еще сидели как гости за столом с богами или, подобно Гераклу, возвышались и сами становились богами. Вплоть до наших дней гипотеза об изменении мира в большей или меньшей степени способствовала устранению трудностей, связанных с верой в древние чудесные сказки. Однако, хотя она всегда прочно удерживала частичную почву, ее применение вскоре было ограничено по тем очевидным причинам, что она оправдывала ложь и правду в равной степени и полностью разрушала тот барьер вероятности, который в какой-то мере всегда отделял факт от фантазии. Греческий ум нашел другие выходы для решения проблемы. По словам г-на Гроте, древние легенды были отброшены в неопределенное прошлое, чтобы занять место среди священных традиций божественной или героической древности, приятных для восхваления в риторике, но отталкивающих для тщательного изучения в споре. Или же они трансформировались в формы, более привычные для опыта, как, например, когда Плутарх, рассказывая историю Тесея, просит снисходительных слушателей мягко принять архаичную историю и заверяет их, что он поставил перед собой задачу очистить ее разумом, чтобы она обрела аспект истории.^[345] Этот процесс придания басне аспекта истории, это бесполезное искусство превращения недостоверных невозможностей в недостоверные возможности, осуществлялся древними и современниками после них, особенно в соответствии с двумя следующими методами.

Люди испокон веков в большей или меньшей степени осознавали, что между неверием и верой лежит великий ментальный район, где есть место для любой мифической интерпретации, хорошей или плохой. Признав, что какая-то легенда не является реальным повествованием, на которое она претендует, они не стирают ее из книг и памяти как просто ничего не значащую, а спрашивают, какой первоначальный смысл может быть в ней, из

какой более древней истории она могла вырасти, или какое реальное событие или текущее представление могло подсказать ее развитие до того состояния, в котором они ее находят? На такие вопросы, однако, почти так же легко ответить правдоподобно, как и поставить; а затем, в попытке добиться уверенности в том, что эти ответы с чужих слов являются истинными, становится очевидным, что проблема допускает неопределенное количество кажущихся решений, не только различных, но и несовместимых. Об этой радикальной неопределенности в умозрительной интерпретации мифов убедительно говорит лорд Бэкон в предисловии к своей "Мудрости древних". "Я также не знаю, - говорит он, - насколько непостоянной и противоречивой вещью является вымысел, который можно притянуть и вывернуть любым способом, и насколько велик товар остроумия и рассуждения, который способен хорошо применить вещи, но так, что они никогда не подразумевались первыми авторами". О необходимости такого предостережения можно судить по самому трактату, к которому Бэкон приложил предисловие, ведь в нем он с головой погружается в ту самую ловушку, о которой так предусмотрительно предупреждал своих учеников. Он берется, по примеру многих философов до и после него, интерпретировать классические мифы Греции как моральные аллегории. Так, в истории о Мемноне показаны судьбы опрометчивых перспективных юношей, а Персей символизирует войну, и когда из трех Горгон он нападает только на смертоносную, это означает, что воевать следует только с практической точки зрения. Нелегко показать в более ярком свете разницу между причудливым применением мифа и его анализом на предмет реальных элементов. Ведь здесь, где интерпретатор полагал, что обращает вспять процесс создания мифа, он на самом деле лишь продвигал его на один этап дальше в прежнем направлении, и из внушения одной мысли развивал другую, связанную с ней по какой-то более или менее отдаленной аналогии. Любой из нас может практиковать это простое искусство, каждый в соответствии со своей фантазией. Если, например, политическая экономика в данный момент занимает наши мысли, мы можем с должной серьезностью изложить историю Персея как аллерию торговли: Сам Персей - это Труд, и он находит Андромеду, которая есть Прибыль, закованную в цепи и готовую быть съеденной чудовищем Капиталом; он спасает ее и уносит с триумфом. Если вы знаете что-нибудь о поэзии или мистике, то должны знать об этом репродуктивном росте фантазии как о признанном и восхищающем интеллектуальном процессе. Но когда дело доходит до трезвого исследования процессов мифологии, попытка докопаться до фундамента старой фантазии едва ли поможет, если похоронить ее еще глубже под новой.

Тем не менее, аллегория сыграла свою роль в развитии мифов, которую не должен упускать из виду ни один интерпретатор. Вина рационализаторов заключается в том, что они вывели аллегория за пределы ее действия и применили ее как универсальный растворитель, чтобы свести темные истории к прозрачному смыслу. То же самое можно сказать и о другом великом процессе рационализации, также основанном, в некоторой степени, на фактах. Нет ничего более достоверного, чем то, что к истории реальных личностей часто добавляются мифические инциденты, и что они даже фигурируют в сказках, сама суть которых мифична. Никто не верит в существование Соломона из-за его легендарного приключения в Долине обезьян, а Аттилы - из-за того, что он фигурирует в "Нибулунгской легенде". Сэр Фрэнсис Дрейк становится для нас не менее, а более реальным благодаря рассказам в коттеджах о том, как он все еще ведет Дикую Охоту через Дартмур и все еще поднимается на свои пиры, когда в Баклендском аббатстве бьют в барабан, который он пронес вокруг света. Смешение

фактов и басен в традициях великих людей показывает, что легенды, содержащие чудовищный вымысел, все же могут иметь под собой основу в виде исторического факта. Но, опираясь на это, мифологи организовали систематические методы сведения легенды к истории и тем самым ухитрились одновременно одурманить мифологию, которую они намеревались объяснить, и разрушить историю, которую они намеревались развивать. Пока этот план состоял в простом подавлении чудесного, представление о его достоверности можно получить, как хорошо выразился сэр Г. У. Кокс, рационализировав Джека-гигантоубийцу путем исключения гигантов. До тех пор, пока он рассматривал легендарные чудеса как замаскированные метафорой факты, простое изложение результатов метода является, на наш взгляд, его самой жестокой критикой. Так, уже в классические времена люди заявляли, что Атлас был великим астрономом, научившим пользоваться сферой, и поэтому его изображали с миром на плечах. Дошло до того, что миф превратился в обыденность, и великий бог Неба арийской расы, сам живое личное Небо, Зевс Всемогущий, считался царем Креты, а критяне могли показать удивленным чужестранцам его гробницу с начертанным на ней именем великого покойника. Современные "эвмеристы" (названные так по имени Эвмероса из Мессении, великого профессора этого искусства во времена Александра) частично переняли старые толкования, а иногда и вовсе оставили позади своих греческих и римских учителей в гонке за прозаическими возможностями. Они сообщают нам, что Юпитер, поражающий гигантов своими молниями, был царем, подавляющим мятеж; золотой дождь Данаи был деньгами, которыми подкупали ее охранников; Прометей делал глиняные изображения, поэтому гиперболически говорили, что он создал мужчину и женщину из глины; а когда говорили, что Дейдалос сделал фигуры, которые ходят, это означало, что он улучшил бесформенные старые статуи и отделил им ноги. Старики до сих пор помнят, как в молодости они руководствовались образованными мнениями, в каких книгах торжественно излагались эти фантазии; некоторые из наших школьных учебников до сих пор с уважением цитируют их, и несколько отрывочных писателей сохраняют остатки некогда знаменитой системы, выразителем которой был аббат Банье.^[346] Но в последнее время она переживает не лучшие времена, и авторитетные мифологи обращаются с ней так высокопарно, что это приводит к всеобщему презрению. Чувство неприятия злоупотребления подобными аргументами зашло так далеко, что теперь действительно желательно предупредить студентов, что у них есть как разумная, так и неразумная сторона, и напомнить им, что некоторые дикие легенды, несомненно, существуют, а значит, и многие другие могут содержать ядро исторической правды.

Какими бы научными и гениальными ни были старые системы рационализации мифа, нет сомнений в том, что им суждено быть отброшенными. Дело не в том, что их интерпретации оказались невозможными, а в том, что просто возможность в мифологических спекуляциях теперь представляется таким бесполезным товаром, что каждый исследователь искренне желает, чтобы ее не было так много. В определении происхождения мифов, как и в любом другом научном исследовании, фактом является то, что увеличение объема информации и использование более строгих канонов доказательств подняли намного выше прежнего уровня стандарт вероятности, необходимый для создания убеждений. Многие называют наше время временем неверующих, но отнюдь не уверены, что потомки примут этот вердикт. Несомненно, это скептическое и критическое время, но скептицизм и критика - это те самые условия, которые необходимы для обретения разумной веры. Таким образом, если положительное доверие к древней истории пострадало, то дело не в том, что способность воспринимать доказательства уменьшилась, а в том, что выросло сознание невежества. Нас приучают к фактам физической науки, которые мы можем проверять и проверять снова, и мы чувствуем падение с этого высокого уровня доказательности, когда обращаемся к старым записям, которые ускользают от такой проверки и даже, по общему признанию, содержат

утверждения, на которые нельзя полагаться. Историческая критика становится жесткой и требовательной, даже если в хронике записаны события, которые сами по себе не являются невероятными; и как только история выпадает из нашей схемы привычного течения мира, на встречу ей встает постоянно повторяющийся вопрос: что более вероятно - то, что столь необычное событие действительно произошло, или то, что запись неправильно понята или ложна? Поэтому мы с удовольствием ищем источники истории в антикварных реликвиях, в незамысловатых и побочных доказательствах, в документах, не написанных для того, чтобы быть хрониками. Но может ли читатель геологии сказать, что мы слишком недоверчивы, чтобы верить в чудеса, если доказательства несут в себе хоть какие-то гарантии их истинности? Было ли когда-нибудь время, когда утраченная история восстанавливалась, а существующая исправлялась с большим рвением, чем сейчас, целой армией путешественников, раскопщиков, искателей старых хартий и исследователей забытых диалектов? Те самые мифы, которые были отброшены как лживые басни, оказываются источниками истории, о которых их создатели и передатчики даже не мечтали. Их смысл был неправильно понят, но у них есть смысл. Каждая сказка, которую когда-либо рассказывали, имеет значение для того времени, к которому она относится; даже ложь, как гласит испанская пословица, является родовой дамой ("la mentira es hija de algo"). Таким образом, как свидетельства развития мысли, как записи давно прошедших верований и обычаев, даже в некоторой степени как материалы для истории народов, владеющих ими, старые мифы справедливо заняли свое место среди исторических фактов; и с ними современный историк, так умеющий и желающий разрушать, также умеет и желает восстанавливать.

Мифологическая работа нуждается в широте знаний и подхода. Интерпретации, сделанные в угоду узкому взгляду, обнаруживают свою слабость при столкновении с широким. Посмотрите, как Геродот рационализирует историю о младенце Кире, которого обнажила и сосала сука; он просто сообщает, что ребенка воспитывала жена пастуха по имени Спако (по-гречески Кинос), откуда и возникла басня о том, что настоящая сука спасла и выкормила его. Пока все хорошо - для одного случая. Но не является ли история Ромула и Рема аналогичным образом реальным событием, мистифицированным таким же образом с помощью каламбура на имя кормилицы, которое оказалось именем зверя? Действительно ли римские близнецы были обнажены и воспитывались приемной матерью, которую звали Лупа? Положительно, "Словарь Лемприера" нашей юности (цитирую 16-е издание 1831 года) серьезно называет это происхождение знаменитой легенды. Однако если мы как следует изучим вопрос, то обнаружим, что эти две истории являются лишь образцами широко распространенной мифической группы, которая сама по себе является лишь частью гораздо более обширной совокупности традиций, в которых подвергшиеся опасности младенцы спасаются, чтобы стать национальными героями. В качестве примера можно привести славянский фольклор, рассказывающий о волчице и медведице, которые выкормили сверхчеловеческих близнецов - Валигора-горца и Вирвидаба-дуболома; в Германии есть легенда о Дитерихе, названном Волком-Дитерихом из-за его приемной матери-волчицы; В Индии этот эпизод повторяется в сказках о Сатавахане и львице, Синг-Бабе и тигрице; легенда рассказывает о Бурта-Чино, мальчике, который был брошен в озеро и сохранен волчицей, чтобы стать основателем турецкого королевства; и даже дикари Юракарес из Бразилии рассказывают о своем божественном герое Тири, которого сосал ягуар.^[347]

Научная интерпретация мифов, напротив, укрепляется благодаря такому сравнению аналогичных случаев. Там, где влияние новых знаний было направлено на созидание, а не на разрушение, обнаруживается, что существуют группы интерпретаций мифов, для которых более широкие и глубокие свидетельства служат более широким и глубоким фундаментом. Принципы, которые лежат в основе надежной системы интерпретации, на самом деле

немногочисленны и просты. Обработка сходных мифов из разных регионов, объединение их в большие сопоставимые группы позволяет проследить в мифологии действие процессов воображения, повторяющихся с очевидной регулярностью психического закона; и таким образом истории, один-единственный случай которых был бы просто изолированным курьезом, занимают свое место среди хорошо отмеченных и последовательных структур человеческого разума. Подобные свидетельства будут снова и снова заставлять нас признать, что даже если "правда страннее вымысла", миф может быть более единообразным, чем история.

Кроме того, в пределах нашей досягаемости находятся свидетельства древних и современных рас, которые настолько точно представляют состояние мышления, к которому относится развитие мифа, что до сих пор сохраняют как сознание смысла в своих старых мифах, так и безудержную привычку создавать новые. Дикари на протяжении несметных веков жили и продолжают жить на стадии мифотворчества человеческого разума. Именно благодаря полному незнанию и пренебрежению этим прямым знанием о том, как и какими людьми на самом деле создаются мифы, их простая философия оказалась погребена под массой комментаторского мусора. Хотя секрет интерпретации мифов никогда не был полностью утрачен, он был практически забыт. Его восстановление произошло в основном благодаря современным студентам, которые с огромным трудом и мастерством исследовали древний язык, поэзию и фольклор нашей собственной расы, от сказок, собранных братьями Гримм, до Риг-Веды под редакцией Макса Мюллера. Арийский язык и литература теперь с удивительной широтой и ясностью открывают вид на ранние стадии мифологии, демонстрируя те первобытные зародыши поэзии природы, которые последующие эпохи раздували и искажали, пока детская фантазия не погрузилась в суеверные тайны. Здесь не предполагается специально исследовать арийскую мифологию, о которой писали многие выдающиеся ученые, а предлагается сравнить некоторые из наиболее важных этапов развития мифологии среди различных рас человечества, особенно для того, чтобы определить общее отношение мифов диких племен к мифам цивилизованных народов. Спор не ставит целью общее обсуждение мифологии мира, в нем не затронуто множество важных тем, которые должны были бы рассматриваться в общем трактате. В основном выбраны такие темы, которые благодаря строгости доказательств и аргументации, применяемой к ним, могут стать прочной основой для рассмотрения мифа как относящегося к общей этнологической проблеме развития цивилизации. Общий тезис заключается в том, что миф возник в дикарском состоянии, преобладавшем в отдаленные века среди всего человечества, что он остается сравнительно неизменным среди современных грубых племен, которые меньше всего отошли от этих примитивных условий, в то время как еще более высокие и поздние уровни цивилизации, частично сохраняя его фактические принципы, а частично перенося его унаследованные результаты в виде традиции предков, продолжают его не только в терпимости, но и в почете.

Человеческий интеллект в его раннем детском состоянии может быть приписан происхождению и первому развитию мифа. Правда, ученые критики, взявшись за изучение мифологии не с того конца, почти всегда не ценили ее детские идеи, условно выраженные в поэзии или замаскированные под хронику. Однако чем больше мы будем сравнивать мифические фантазии разных народов, чтобы выявить общие мысли, лежащие в основе их сходства, тем больше мы будем готовы признать, что в детстве мы жили у самых ворот царства мифа. В мифологии ребенок в более глубоком смысле, чем мы склонны использовать эту фразу, является отцом человека. Таким образом, когда, изучая причудливые фантазии и дикие легенды низших племен, мы находим мифологию мира одновременно в ее наиболее отчетливой и наиболее рудиментарной форме, мы можем снова утверждать, что дикарь

является представителем детства человеческой расы. Здесь этнология и сравнительная мифология идут рука об руку, и развитие мифа составляет последовательную часть развития культуры. Если дикие расы, как ближайшие современные представители первобытной культуры, демонстрируют в наиболее отчетливом и неизменном виде зачаточные мифические представления, которые затем прослеживаются в ходе развития цивилизации, то для студентов будет разумно начать, насколько это возможно, с самого начала. За основу можно взять мифологию дикарей, а затем показать мифы более цивилизованных рас как композиции, возникшие из того же источника, хотя и более развитые в искусстве. Такой способ рассмотрения оказывается удовлетворительным почти во всех областях исследования, и особенно при изучении тех самых прекрасных поэтических вымыслов, которым можно дать название "мифы природы".

Первой и главной среди причин, превращающих в мифы факты повседневного опыта, является вера в одушевленность всей природы, доходящая в своих высших проявлениях до персонификации. Это не случайное или гипотетическое действие разума, оно неразрывно связано с тем примитивным психическим состоянием, когда человек признает в каждой детали своего мира действие личной жизни и воли. Эта доктрина анимизма будет рассмотрена в другом месте, как затрагивающая философию и религию, но здесь мы имеем дело только с ее влиянием на мифологию. Для низших племен человека солнце и звезды, деревья и реки, ветры и облака становятся личными одушевленными существами, ведущими жизнь в соответствии с человеческими или животными аналогиями и выполняющими свои особые функции во вселенной с помощью конечностей, как звери, или искусственных инструментов, как люди; или то, что видят глаза человека, - это лишь инструмент, который нужно использовать, или материал, которому нужно придать форму, а за ним стоит какое-то удивительное, но все же получеловеческое существо, которое хватается его руками или дует на него своим дыханием. Основа, на которой строятся подобные идеи, не сводится к поэтической фантазии и преобразованной метафоре. Они опираются на широкую натурфилософию, правда, раннюю и грубую, но продуманную, последовательную и вполне реальную и серьезную.

Давайте подвергнем эту доктрину всеобщей жизненной силы проверке прямыми доказательствами, чтобы читатели, не знакомые с предметом, не сочли ее современной философской выдумкой и не подумали, что если низшие расы действительно выражают такое понятие, то только в качестве поэтической манеры разговора. Даже в цивилизованных странах оно появляется в качестве ранней теории ребенка о внешнем мире, и мы не можем не видеть, как это происходит. Первые существа, о которых дети учатся что-то понимать, - это люди, особенно их собственные; и первым объяснением всех событий будет человеческое объяснение, как если бы стулья, палки и деревянные лошади были движимы той же личной волей, что и няньки, дети и котята. Таким образом, младенцы делают свой первый шаг в мифологии, пытаясь, как Козетта со своей куклой, "угадать, что есть кто"; и то, как эта детская теория должна быть развенчана в процессе обучения, показывает, насколько она примитивна. Даже среди взрослых цивилизованных европейцев, как положительно замечает мистер Грот, "сила минутной страсти часто бывает достаточной, чтобы вытеснить приобретенную привычку, и даже интеллигентный человек может быть вынужден в момент мучительной боли пинать или бить безжизненный предмет, от которого он страдал". В таких вопросах разум дикаря хорошо представляет детскую стадию. Дикий уроженец Бразилии мог укунить камень, о который он споткнулся, или стрелу, которая его ранила. Подобное психическое состояние можно проследить на протяжении всей истории, причем не только в импульсивных привычках, но и в формально принятых законах. Грубые куки Южной Азии были очень скрупулезны в исполнении своего простого закона мести, жизнь за жизнь; если

тигр убивал куки, его семья была в немилости, пока в отместку не убивала и не съедала этого тигра или другого; но если человек погибал от падения с дерева, его родственники мстили, срубая дерево и разбрасывая его в щепки.^[348] Современный король Кочин-Китая, когда один из его кораблей плохо плавал, сажал его на столб, как и любого другого преступника.^[349] В классические времена истории о том, как Ксеркс порол Геллеспонт, а Кир осушал Гинды, встречаются в качестве примера, но один из обычных афинских судебных процессов представляет собой еще более поразительный реликт. В Пританеуме проходил суд, на котором рассматривался любой неодушевленный предмет, например топор, кусок дерева или камень, ставший причиной смерти кого-либо без доказанного участия человека, и этот предмет, если его осуждали, в торжественной обстановке выбрасывали за границу.^[350] Дух этой замечательной процедуры вновь проявляется в старом английском законе (отмененном в последнее царствование), по которому не только зверь, убивший человека, но и колесо телеги, переехавшее его, или дерево, упавшее на него и убившее его, отдают Богу, то есть конфискуют и продают для бедных: как говорит Брактон, "Omnia quae movent ad mortem sunt Deodanda". Доктор Рид комментирует этот закон, заявляя, что его целью было не наказать вола или телегу как преступников, а "внушить народу священное отношение к человеческой жизни".^[351] Но его аргумент скорее служит для того, чтобы показать бесполезность отвлеченных рассуждений о происхождении права, подобных его собственным в этом вопросе, не подкрепленных необходимыми свидетельствами истории и этнографии. Пример из современного фольклора показывает, что эта примитивная фантазия о том, что инертные вещи являются живыми и сознательными, все еще находится на пределе своих возможностей. Патетический обычай "рассказывать пчелам", когда умирает хозяин или хозяйка дома, небезызвестен в нашей стране. Но в Германии эта идея получила более полное развитие; печальная весть не только передается каждому пчелиному улью в саду и каждому животному в стойле, но и каждый мешок с кукурузой должен быть тронут, и все в доме должно быть потрясено, чтобы они могли знать, что хозяина больше нет.^[352]

Сейчас мы увидим, как анимизм, учение о духовных существах, одновременно развивается и реагирует на мифическое олицетворение, в том раннем состоянии человеческого разума, которое дает последовательную индивидуальную жизнь явлениям, которые наша предельная фантазия способна олицетворить только в сознательной метафоре. Идея всепроникающей жизни и воли в природе, далеко выходящая за современные рамки, вера в личные души, оживляющие даже то, что мы называем неодушевленными телами, теория переселения душ как при жизни, так и после смерти, ощущение толп духовных существ, иногда порхающих в воздухе, но иногда и населяющих деревья, скалы и водопады, придавая таким материальным объектам свою индивидуальность - все эти мысли действуют в мифологии с таким многообразием совпадений, что трудно разгадать их отдельное действие.^[353]

Такое анимистическое происхождение природных мифов очень четко проявляется в великой космической группе Солнца, Луны и Звезд. В ранней философии всего мира Солнце и Луна являются живыми и как бы человеческими по своей природе. Обычно противопоставляемые как мужчина и женщина, они, тем не менее, различаются по полу, присвоенному каждому, а также по их отношениям друг к другу. Среди мбокоби Южной Америки Луна - мужчина, а Солнце - его жена, и рассказывают историю о том, как однажды она упала, и индеец поднял ее, но она упала во второй раз и охватила лес огнем.^[354] Чтобы продемонстрировать противоположность этой идеи и в то же время проиллюстрировать яркую фантазию, с которой дикари могут олицетворять небесные тела, мы можем прочесть следующий разговор о затмениях между некоторыми индейцами алгонкинами и одним из первых миссионеров-иезуитов в Канаде в XVII веке, отцом Ле Джуном: - "Я спросил, где происходит

затмение Луны и Солнца; они ответили, что Луна затмевается или становится черной, потому что она держит сына в своих лифчиках, что мешает видеть ее сердце. Если у Луны есть сын, то она замужем, или вышла, говорит он. Oüy dea, me dirent-ils, le Soleil est son mary, qui marche toute le jour, et elle toute la nuict; et s'il s'éclipse, ou s'il s'obscurcit, c'est qu'il prend aussi par fois le fils qu'il a eu de la Lune entre ses bras. Oüy, mais ny la Lune ny le Soleil n'ont point de bras, leur disois-je. Tu n'as point d'esprit; ils tiennent tousiours leurs arcs bandés deuant eux, voilà pourquoy leurs bras ne paroissent point. Et sur qui veulent-ils tirer? Hé qu'en scauons nous?^[355] В мифологически важной легенде той же расы, оттавской истории Иоско, Солнце и Луна описываются как брат и сестра. Два индейца, как говорится, проскочили через пропасть в небе и оказались в приятной лунной стране; там они увидели Луну, приближающуюся из-за холма, они узнали ее с первого взгляда, это была пожилая женщина с белым лицом и приятным воздухом; ласково разговаривая с ними, она привела их к своему брату Солнцу, и он взял их с собой в свой путь и отправил домой с обещаниями счастливой жизни.^[356] Как египетские Осирис и Исида были одновременно братом и сестрой, мужем и женой, так было и с перуанскими Солнцем и Луной, Инти и Киллой, отцом и матерью инков, чей брак между сестрами имел в их религии одновременно смысл и оправдание.^[357] В мифах других стран, где подобные отношения полов могут и не проявляться, в рассказе о вечно повторяющейся, никогда не надоедающей истории о дне и ночи используется то же самое жизнеподобное олицетворение. Так, для мексиканцев это был древний герой, который, когда старое солнце сгорело и оставило мир во тьме, вскочил в огромный костер, спустился в тени внизу и восстал обожествленным и прославленным на востоке как Тонатиух Солнце. За ним вскочил другой герой, но теперь огонь потускнел, и он восстал лишь в более мягком сиянии как Мецтли Луна.^[358]

Если возразить, что все это может быть просто выразительной формой речи, вроде причудливой метафоры современного поэта, то есть свидетельство, против которого не устоит ни одно возражение. Когда алеуты считали, что если кто-либо оскорбит луну, то она обрушит на обидчика камни и убьет его,^[359] или когда луна спускалась к индейской скво, появляясь в виде прекрасной женщины с ребенком на руках и требуя подношения табака и меховых одеяний,^[360] какие представления о личной жизни могут быть более отчетливыми, чем эти? Когда индеец апачи указывал на небо и спрашивал белого человека: "Разве ты не веришь, что Бог, это Солнце (que Dios, este Sol), видит, что мы делаем, и наказывает нас за зло?", невозможно сказать, что этот дикарь говорил риторически.^[361] В гомеровском созерцании живого личного Хельоса было нечто большее и более глубокое, чем метафора. Даже в гораздо более поздние века мы можем прочесть о возмущении, поднявшемся в Греции против астрономов, этих богохульных материалистов, которые отрицали не только божественность, но и саму личность солнца и объявляли его огромным раскаленным шаром. Позже Тацит снова наглядно показывает, как старая персонификация, превратившаяся у римлян в подобию, контрастирует со все еще сохраняющейся религиозной энергией у германских народов в записи о том, как Бойокальк умоляет римского легата не изгонять его племя с их земель. Глядя на солнце и призывая другие небесные тела, как будто, говорит историк, они присутствовали там, германский вождь спросил их, есть ли их воля смотреть вниз на пустую землю? (Solem deinde respiciens, et caetera sidera vocans, quasi coram interrogabat, vellente contueri inane solum?)^[362]

Так же обстоит дело и со звездами. Дикарская мифология содержит множество историй о них, соглашаясь со всеми остальными различиями в приписывании им одушевленной жизни. О них не просто говорят как о причудливых личностях, им приписывают личные действия, или даже объявляют, что они когда-то жили на земле. Австралийские аборигены не только говорят, что звезды в поясе и ножнах Ориона - это юноши, танцующие коробори;

они утверждают, что Юпитер, которого они называют "Нога Дня" (Гинабонг-Беарп), был вождем Старых Духов, той древней расы, которая была переселена на небо еще до появления человека на земле.^[363] Эскимосы не ограничились тем, что называли звезды пояса Ориона Потерянными, и рассказали историю о том, что они были охотниками на тюленей, которые пропустили свой путь домой; но они четко придерживались мнения, что в давние времена звезды были людьми и животными, прежде чем они поднялись в небо.^[364] Так что североамериканские индейцы имели более чем поверхностный смысл, называя Плеяды Танцорами, а утреннюю звезду - Приносящей День; среди них рассказывают истории, подобные той, что была у иова, о звезде, на которую индеец долго смотрел в детстве, и которая спустилась и заговорила с ним, когда он однажды вышел на охоту, усталый и неудачливый, и привела его к месту, где было много дичи.^[365] Касья из Бенгалии утверждают, что звезды когда-то были людьми: они забрались на вершину дерева (конечно, великого небесного дерева из мифологии многих стран), но другие внизу спилили ствол и оставили их там, в ветвях.^[366] С такими дикарскими представлениями, как у проводников, первоначальный смысл в привычной классической персонификации звезд едва ли может вызывать сомнения. Явное учение об одушевленности звезд можно проследить на протяжении всех прошлых веков, вплоть до наших дней. Ориген заявляет, что звезды одушевлены и разумны, движутся с таким порядком и разумом, что было бы абсурдно говорить о неразумных существах. Памфилий в своей апологии этого Отца утверждает, что если одни считают небесные светила одушевленными и разумными существами, а другие - просто бездушными и бессмысленными телами, то никто не может назвать другого еретиком за то, что он придерживается того или иного мнения, поскольку нет открытой традиции по этому вопросу, и даже церковники думали об этом по-разному.^[367] Достаточно упомянуть здесь известную средневековую доктрину о звездных душах и звездных ангелах, столь тесно связанную с заблуждениями астрологии. В наше время теория одушевленных душ звезд все еще находит себе сторонников, а де Местр, князь и лидер реакционных философов, поддерживает против современных астрономов древнюю доктрину личной воли в астрономическом движении и даже теорию одушевленных планет.^[368]

Поэзия до сих пор сохранила в нашем сознании старую одушевленную теорию природы, так что для нас не составляет большого труда вообразить водомет огромным гигантом или морским чудовищем и изобразить в том, что мы называем подходящей метафорой, его шествие по полям океана. Но там, где подобные формы речи распространены среди менее образованных рас, они подкреплены явным прозаическим значением факта. Так, водяные смерчи, которые японцы так часто видят у своих берегов, для них - длиннохвостые драконы, "взлетающие в воздух стремительным и яростным движением", поэтому они называют их "татсмаки", "изрыгающие драконы".^[(369)] Некоторые китайцы считают, что водяные смерчи вызваны подъемом и спуском дракона; хотя это чудовище никогда не видят с головой и хвостом сразу из-за облаков, рыбаки и жители прибрежных районов время от времени видят, как оно поднимается из воды и спускается к ней.^[370] В средневековой хронике Иоанна Бромтонского упоминается чудо, которое происходит примерно раз в месяц в Саталийском заливе на памфилийском побережье. В облаках появляется огромный черный дракон, опускающий голову в волны, а хвост его словно прикреплен к небу, и этот дракон увлекает за собой волны с такой силой, что даже груженный корабль может быть поднят ввысь, так что во избежание этой опасности экипажи должны кричать и бить в борта, чтобы прогнать дракона. Однако, заключает летописец, некоторые действительно говорят, что это не дракон, а солнце, поднимающее воду, что кажется более верным.^[371] Мусульмане до сих пор считают, что извержения воды вызываются гигантскими демонами, как это описано в "Арабских ночах": "Море заволновалось перед ними, и из него возник черный столб, поднимающийся к небу и приближающийся к лугу.....и вот это был джинн, гигантского роста".^[372] Трудность в

интерпретации подобных высказываний заключается в том, чтобы понять, насколько они серьезны, а насколько причудливы. Но это сомнение ни в коем случае не противоречит его первоначальному анимистическому значению, в котором не может быть сомнений в следующей истории о "великом морском змее", бытующей среди варварского восточноафриканского племени. Вождь племени ваника рассказал доктору Крапфу об огромном змее, которого иногда видят в море, он тянется от моря до неба и появляется особенно во время сильного дождя. "Я сказал им, - говорит миссионер, - что это не змея, а водяной смерч".^[373] Из аналогичного явления на суше возникла похожая группа мифов. Мусульмане считают, что кружащийся песчаный столб в пустыне вызван полетом злого джинна, а восточноафриканцы называют его просто демоном (p'hero). Путешественнику за путешественником, который смотрит на эти чудовищные фигуры, величественно скользящие по пустыне, приходит в голову мысль, что хорошо запомнившиеся описания "Арабских ночей" основаны на персонификации самих песчаных столбов, как гигантских демонов, в которых фантазия и сейчас может так естественно превратить их.^[374]

Грубые и далекие племена сходятся в представлении о Радуге как о живом чудовище. Новозеландский миф, описывающий битву Бури с Лесом, рассказывает, как Радуга возникла и приблизила свою пасть к Тане-махуте, Отцу Деревьев, и продолжала нападать на него, пока его ствол не разломился надвое, а сломанные ветви не усеяли землю.^[375] Не только в простых природных мифах, подобных этому, но и в реальной благоговейной вере и ужасе, вырабатывается идея живой Радуги. Карены Бирмы говорят, что это дух или демон. Радуга может пожирать людей. Когда она пожирает человека, он умирает внезапной или насильственной смертью. Все люди, которые умирают плохо, от падения, утопления или от диких зверей, умирают потому, что Радуга пожрала их ка-ла, или дух. Пожирая людей, она испытывает жажду и спускается вниз, чтобы напиться, когда ее видят в небе, пьющей воду. Поэтому, когда люди видят Радугу, они говорят: "Радуга пришла пить воду. Берегитесь, тот или иной человек умрет насильственной злой смертью". Если дети играют, родители говорят им: "Радуга спустилась попить. Не играйте больше, чтобы с вами не случилось несчастья". А после того как Радугу увидели, если с кем-то случается несчастный случай, говорят, что Радуга его съела".^[376] С этими представлениями любопытным образом соотносятся представления зулусов. Радуга живет со змеей, то есть где она, там и змея; или она похожа на овцу и обитает в бассейне. Когда она касается земли, то пьет из бассейна. Люди боятся мыться в большом бассейне; они говорят, что в нем живет Радуга, и если человек туда войдет, она поймает и съест его. Радуга, выходя из реки или бассейна и ложась на землю, отравляет людей, которых встречает, поражая их извержениями. Люди говорят: "Радуга - это болезнь". Если она ляжет на человека, с ним что-то случится".^[377] Наконец, в Дахоме Радугой является Данх - Небесный Змей, который делает бусы Попо и дарует человеку богатство.^[378]

К теории анимизма относятся те бесконечные сказки, которые рассказывают все народы о джинах природы, духах скал, колодцев, водопадов, вулканов, эльфах и лесных нимфах, которых иногда видят люди, бродящие при лунном свете или собирающиеся на свои феерические праздники. Такие существа могут олицетворять природные объекты, к которым они принадлежат, как, например, в одной североамериканской сказке дух-хранитель водопадов проносится через домик в виде бушующего потока, увлекая за собой камни и деревья, а затем входит дух-хранитель островов озера Верхнего в облике накатывающих волн, покрытых серебристой искрящейся пеной.^[379] Или же они могут быть направляющими и дающими силу духами природы, как дух Фугаму, чьей работой является катаракт Нгуай, и который все еще бродит вокруг него днем и ночью, хотя негры, рассказывающие о нем, больше не могут видеть его телесную форму.^[380] Вера, преобладающая в низшей культуре, что болезни, которые мучают человечество, приносятся отдельными личными духами,

является одной из тех, которые породили яркие примеры развития мифов. Так, в Бирме карен живет в ужасе перед сумасшедшим "ла", эпилептиком "ла" и остальными семью злыми демонами, которые ищут его жизнь; и именно с фантазией, не намного удаленной от этой ранней стадии мышления, перс видит в телесном облике явление Эла, алой лихорадки: - "Ты знаешь Эла?"

"Узнаешь ли ты Эл? Она кажется румяной девой,

С локонами пламенными и щеками розово-красными"^{[[381]]}.

Именно с учетом этой глубокой старой спиритуалистической веры следует читать жуткие истории, в которых мор и смерть приходят на свое задание в странном человеческом облике. В сознании израильтянина смерть и мор принимали личный облик ангела-разрушителя, поражающего обреченных.^{[[382]]} Когда во времена Юстиниана свирепствовала великая чума, люди видели на море медные барки, экипажи которых были черными и безголовыми людьми, и там, где они высаживались, вспыхивал мор.^{[[383]]} Когда чума обрушилась на Рим во времена Григория, святой, встав с молитвы, увидел Михаила, стоящего с окровавленным мечом на замке Адриана - архангел стоит там до сих пор в бронзе, давая старому форту его новое название - замок Святого Анджело. Среди целой группы историй о моровой язве, которая в личном облике путешествовала по земле, нет, пожалуй, ни одной более яркой, чем эта славянская. Сидел русский человек под лиственницей, и солнечный свет сверкал, как огонь. Вдруг он увидел, что вдали что-то приближается; пригляделся - а навстречу ему идет Дева-Пеструха, огромного роста, вся в льняных одеждах. Он бы убежал в ужасе, но фигура схватила его за длинную вытянутую руку. "Знаешь ли ты Пестик?" - сказала она; "Я - она. Возьми меня на плечи свои и неси через всю Россию; не пропускай ни одной деревни, ни одного города, ибо я должна побывать во всех. А за себя не бойся, ты будешь в безопасности среди умирающих". Цепляясь длинными руками, она вскарабкалась на спину крестьянина; он шагнул дальше, видел над собой ее фигуру, но не чувствовал бремени. Сначала он понес ее в города; там они встретили радостные танцы и песни; но вот она взмахнула своим льняным саваном, и радость и веселье исчезли. Когда несчастный огляделся, он увидел траур, услышал звон колоколов, появились похоронные процессии, могилы не вмещали мертвых. Он шел дальше и, приближаясь к каждой деревне, слышал крики умирающих, видел белые лица в опустевших домах. Но вот на холме стоит его родная деревня: там жена, маленькие дети, престарелые родители, и сердце его обливается кровью, когда он приближается к ним. Крепко обхватив девушку, он погружается с ней в волны. Он утонул, она поднялась, но дрогнула перед таким бесстрашным сердцем и убежала далеко в лес и горы"^{[[384]]}.

Однако, если рассмотреть мифологию с более широкой точки зрения, становится ясно, что ее анимистическое развитие все равно подпадает под более широкое обобщение. Объяснение хода и изменений природы, вызванных жизнью, такой как жизнь мыслящего человека, который смотрит на нее, является лишь частью гораздо более широкого психического процесса. Оно относится к той великой доктрине аналогии, из которой мы почерпнули так много в нашем понимании окружающего мира. Как ни недоверчива сейчас суровая наука из-за ее ошибочных результатов, аналогия все еще остается для нас главным средством открытия и иллюстрации, в то время как в более ранних классах образования ее влияние было почти первостепенным. Аналогии, которые для нас являются лишь фантазией, для людей прошлых веков были реальностью. Они могли видеть пламя, лижущее огненными

языками свою еще не съеденную добычу, или змею, скользкую по размахивающему мечу от рукояти до острия; они могли чувствовать, как живое существо грызет их тело в муках голода; они слышали голоса карликов, отвечающие эхом, и колесницу Бога Небес, громышающую над твердью. Люди, для которых это были живые мысли, не нуждались в школьном учителе и его правилах композиции, в его предписаниях осторожно использовать метафору и постоянно следить за тем, чтобы все уподобления были последовательными. Упоминания старых бардов и ораторов были последовательны, потому что они, казалось, видели, слышали и чувствовали их: то, что мы называем поэзией, было для них реальной жизнью, а не маскарадом богов и героев, пастухов и пастушек, сценических героинь и философствующих дикарей в красках и перьях, как для современного стихотворца. С гораздо более глубоким сознанием в древние времена и среди некультурных рас обстоятельства природы прорабатывались в бесконечных воображаемых деталях.

В небе над холмами Ориссы отдыхает Пидзу Пенну, бог дождя хондов, проливая ливни через свое сито.^[385] Над Перу стоит принцесса с вазой дождя, и когда ее брат ударяет по кувшину, люди слышат удар грома и видят вспышку молнии.^[386] Древним грекам радуга казалась спущенной с небес Джовом, пурпурным знаком войны и бури, или же это была личная Ирида, посланница между богами и людьми.^[387] Для островитян Южных морей это была небесная лестница, по которой поднимались и спускались герои древности;^[388] а для скандинавов - Бифрост, дрожащий мост, выложенный лесом трех оттенков и протянувшийся от неба до земли; в немецком фольклоре это мост, по которому души праведников ангелы-хранители ведут в рай.^[389] Как израильтяне называли его луком Иеговы в облаках, для индусов он - лук Рамы,^[390] а для финнов - лук Тиермеса Громовержца, который убивает им колдунов, охотящихся за человеческими жизнями;^[391] его представляют себе, кроме того, как вышитый золотом шарф, головной убор из перьев, корону Св. Бернарда или серп эстонского божества.^[392] И все же сквозь все эти бесконечные разновидности мифических представлений проходит один главный принцип - очевидная суггестия и аналогия с природой. О дикарях Северной Америки говорили, что "у индейцев всегда есть что-то реальное и физическое, на чем можно обосновать свою фантазию"^[393] Это высказывание заходит слишком далеко, но в определенных пределах оно абсолютно верно, причем не только для североамериканских индейцев, но и для всего человечества.

Такие сходства, как только что показанные, непосредственно воздействуют на разум, без какого-либо необходимого вмешательства слов. Как ни глубок язык в нашей ментальной жизни, прямое сравнение объекта с объектом и действия с действием лежит еще глубже. Ум мифотворца проявляется даже среди глухонемых, которые в своих бессловесных мыслях выстраивают именно такие аналогии природы. Снова и снова обнаруживается, что опекуны учили их поклоняться и молиться солнцу, луне и звездам, как личным существам. Другие описывали их ранние мысли о небесных телах как аналогичные вещам, находящимся в пределах их досягаемости: один представлял, что луна сделана как пельмень и катится по верхушкам деревьев, как мрамор по столу, а звезды вырезаны большими ножницами и упираются в небо, а другой считал луну печью, а звезды - решетками, которые люди над небосводом зажигают, как мы разжигаем костры.^[394] Мифология человечества в целом полна подобных представлений о природе, и предполагать для них не более глубокий первоисточник, чем метафорические фразы, означало бы игнорировать один из великих переходов нашей интеллектуальной истории.

Язык, несомненно, сыграл большую роль в формировании мифа. Сам факт индивидуализации в словах таких понятий, как зима и лето, холод и жара, война и мир, порок и добродетель, дает мифотворцу возможность представить себе эти мысли как личные

существа. Язык не только действует в полном унисон с воображением, продукт которого он выражает, но и продолжает производить сам себя, и, таким образом, рядом с мифическими представлениями, в которых язык следовал за воображением, мы имеем другие, в которых язык вел, а воображение следовало за ним по пятам. Эти два действия совпадают слишком тесно, чтобы их последствия можно было тщательно разделить, но их следует различать, насколько это возможно. От себя я склонен думать (в некоторой степени отличаясь от взглядов профессора Макса Мюллера на этот вопрос), что мифология низших рас опирается в первую очередь на реальную и разумную аналогию, и что большое расширение словесной метафоры в миф относится к более продвинутым периодам цивилизации. Одним словом, я считаю материальный миф первичным, а вербальный - вторичным образованием. Но независимо от того, является ли это мнение исторически обоснованным или нет, разница в природе между мифом, основанным на факте, и мифом, основанным на слове, достаточно очевидна. Отсутствие реальности в словесной метафоре не может быть эффективно скрыто максимальным напряжением воображения. Однако, несмотря на эту существенную слабость, привычка осознавать все, что можно описать словами, растет и процветает в мире. Описательные имена становятся личными, понятие личности расширяется, чтобы охватить даже самые абстрактные понятия, к которым может быть применено имя, а реализованное имя, эпитет и метафора превращаются в бесконечные мифические наросты в результате процесса, который Макс Мюллер так метко охарактеризовал как "болезнь языка". Было бы трудно точно определить мысль, лежащую в основе каждого мифического представления, но в легких случаях можно вполне проследить ход формирования. Североамериканские племена персонифицировали Нипинухе и Пипунухе, существ, приносящих весну (нипин) и зиму (пипун); Нипинухе приносит тепло, птиц и зелень, Пипунухе опустошает своими холодными ветрами, льдом и снегом; один приходит, другой уходит, и между ними они делят мир.^[395] Именно такая персонификация служит основой для бесконечных метафор природы в нашей европейской поэзии. Весной говорят, что май победил зиму, его ворота открыты, он послал письма, чтобы сообщить фруктам о своем приходе, его палатка разбита, он приносит лесам их летнюю одежду. Таким образом, олицетворяя Ночь, мы видим, как День становится ее сыном, и как каждый из них на небесной колеснице объезжает мир. Для сознания на этой мифологической стадии Проклятие становится личным существом, витающим в пространстве, пока не осветит свою жертву; Время и Природа предстают как реальные сущности; Судьба и Фортуна становятся личными арбитрами нашей жизни. Но в конце концов, по мере изменения смысла, мысли, которые когда-то имели более реальный смысл, превращаются в простые поэтические формы речи. Нам достаточно сравнить влияние древних и современных олицетворений на наш собственный разум, чтобы понять, что произошло за это время. Мильтон может быть последовательным, классическим, величественным, когда он рассказывает, как Грех и Смерть сидели во вратах ада и как они строили свой мост огромной длины через глубокую пропасть на землю. Однако такие описания оставляют современному сознанию лишь скудный смысл, и мы склонны сказать, как о какой-нибудь поддельной бронзе из Неаполя: "Для притворного антика как ловко это сделано". Войдя в сознание старого норвежца, мы догадываемся, сколько больше смысла, чем может нести самая искусная современная имитация, заложено в его изображениях Хель, богини смерти, суровой, мрачной и синюшной, обитающей в своем высоком и крепком доме и хранящей в своих девяти мирах души усопших; Голод - ее блюдо, Голод - ее нож, Забота - ее кровать, Странствие - ее занавес. Когда такие старинные материальные описания переносятся в современность, несмотря на всю точность воспроизведения, их дух совершенно меняется. История о монахе, выставившем среди своих реликвий одежду святой Веры, для нас лишь шутка; и мы называем причудливым юмором, когда Чарльз Лэмб, состарившись и ослабев, однажды написал другу: "Мои товарищи по постели - Кашель и

Судорога; мы спим по трое в одной кровати". Возможно, мы не должны меньше ценить этот юмор за то, что видим в нем одновременно следствие и запись прошлой интеллектуальной жизни.

Различение грамматического рода - процесс, тесно связанный с формированием мифов. Грамматический род бывает двух видов. То, что можно назвать сексуальным гендером, знакомо всем классически образованным англичанам, хотя их родной язык в основном утратил его следы. Так, в латыни не только такие слова, как *homo* и *femina*, естественным образом классифицируются как мужские и женские, но и такие слова, как *pes* и *gladius*, становятся мужскими, а *biga* и *navis* - женскими, и то же самое различие фактически проводится между такими абстракциями, как *honos* и *fides*. То, что бесполое объекты и идеи классифицируются как мужские и женские, несмотря на то, что был определен новый род - средний или "ни тот, ни другой", - отчасти объясняется тем, что этот род был сформирован позднее, а первоначальные индоевропейские роды были только мужскими и женскими, как, собственно, и в иврите. Хотя практику приписывания пола объектам, которые его не имеют, нелегко объяснить в деталях, в ее принципах нет ничего загадочного, если судить хотя бы по одной из ее основных идей, которая остается вполне понятной. Язык делает восхитительно уместное различие между сильными и слабыми, суровыми и нежными, грубыми и деликатными, когда он противопоставляет их как мужское и женское. Можно понять даже такие причуды, как те, которые Пьетро делла Валле описывает среди средневековых персов, проводящих различие между мужским и женским, то есть практически между крепким и нежным, даже в таких вещах, как пища и ткань, воздух и вода, и предписывающих их соответствующее использование.^[396] И никакая фраза не может быть более простой и убедительной, чем фраза даяков Борнео, которые говорят о сильном ливне: "ujatn arai, 'sa!' - 'a he rain this!"^[(397)] Как бы ни было трудно решить, насколько объекты и мысли классифицировались в языке как мужские и женские, потому что они были персонифицированы, и насколько они были персонифицированы, потому что они классифицировались как мужские и женские, очевидно, что эти два процесса сочетаются и способствуют друг другу.^[398]

Более того, при изучении языков, лежащих за пределами общеевропейской науки, выясняется, что теория грамматического пола должна быть распространена на более широкую область. В дравидийских языках Южной Индии проводится интересное различие между "высококастовым или основным родом", который включает разумные существа, то есть божества и людей, и "бескастовым или основным родом", который включает иррациональные объекты, будь то живые животные или безжизненные вещи.^[399] Различие между одушевленным и неодушевленным родом проявляется с особой важностью в семье индейских языков Северной Америки, алгонкинских. Здесь не только все животные относятся к одушевленному роду, но и солнце, луна и звезды, гром и молния, как персонифицированные существа. К одушевленному роду, кроме того, относятся не только деревья и плоды, но и некоторые исключительные безжизненные предметы, которые, по-видимому, обязаны этим отличием своей особой святости или силе; таковы камень, служащий алтарем для жертвоприношения Манитусу, лук, орлиное перо, чайник, табачная трубка, барабан и вампум. Если животное одушевлено целиком, то отдельные части его тела, рассматриваемые по отдельности, могут быть неодушевленными: рука или нога, клюв или крыло. Но даже здесь, по особым причинам, особые предметы рассматриваются как одушевленные; таковы когти орла, когти медведя, касторка бобра, ногти человека и другие предметы, для которых утверждается особая или мистическая сила.^[400] Если кому-то кажется удивительным, что мысль дикарей должна быть насквозь пропитана мифологией, пусть

задумается о значении, которое заложено в подобной грамматике природы. Такой язык является рефлексией мифического мира.

Есть еще один способ, с помощью которого язык и мифология могут действовать и передействовать друг друга. Даже мы, с нашим притупленным мифологическим чувством, не можем дать индивидуальное имя безжизненному предмету, такому как лодка или оружие, без того, чтобы в самом акте не вообразить для него что-то личное. У народов, чьи мифические представления сохранились в полной силе, это действие может быть еще более ярким. Возможно, очень низкие дикари и не склонны называть свои орудия труда или каноэ так, как будто это живые люди, но расы, стоящие на несколько ступеней выше их, демонстрируют эту привычку в совершенстве. Среди зулусов мы слышим названия для дубин: Игумгехле или Обжора, У-нотлола-мазибуко или Тот, кто наблюдает за фордами; среди названий для ассагаев - Имбубузи или Стон-каузер, У-сило-си-ламбиле или Голодный леопард, а оружие также используется в качестве орудия, определенный ассагай носит мирное имя У-симбела-банта-бами, Он-выкапывает-для-моих-детей.^[401] Похожий обычай преобладает среди новозеландцев. Предания о миграции их предков рассказывают, как Нгахуэ сделал из своего яшмового камня два острых топора, имена которых Тутауру и Хаухау-те-ранги; как с помощью этих топоров были созданы каноэ Арава и Таинуи; как два каменных якоря Те Арава назывались Тока-парор, или Грозный камень, и Ту-те-ранги-харуру, или Как в ревущем небе. Эти легенды не обрываются в далеком прошлом, а продолжают летопись, дошедшую до наших дней. Только недавно, говорят маори, был утерян знаменитый топор Тутауру, а что касается ушного украшения Каукау-матуа, сделанного из обломка того же камня, то они утверждают, что оно не терялось до 1846 года, когда его владелец, Те Хеухеу, погиб при обвале.^[402] С этого дикарского уровня можно проследить ту же детскую привычку давать личные имена безжизненным предметам, как мы читаем о молоте Тора, Мельнире, который великаны знают, когда он летит по воздуху, или о клейме Артура, Экскалбуре, пойманном рукой, облаченной в белый самит, когда сэр Бедивер бросил его обратно в озеро, или о могучем мече Тизона, Мага Огня, которого Сид поклялся похоронить в своей груди, если она будет побеждена из-за его трусости.

Учения детской первобытной философии, приписывающей личную жизнь природе в целом, и ранняя тирания речи над человеческим разумом, таким образом, были двумя великими и, возможно, самыми значительными факторами в развитии мифологии. Кроме того, действовали и другие причины, которые будут рассмотрены в связи с особыми легендарными группами, а полный список, если его составить, мог бы включать в себя и многие другие интеллектуальные действия. Следует, однако, хорошо понимать, что такое исследование процессов мифообразования требует живого ощущения состояния человеческих умов в мифологический период. Когда русские в Сибири слушали разговоры грубых киргизов, они поражались непрекращающемуся потоку поэтических импровизаций варваров и восклицали: "Все, что видят эти люди, рождает фантазии! Точно так же цивилизованный европеец может противопоставить свое жесткое упорядоченное прозаическое мышление дикой изменчивой поэзии и легендам старого мифотворца и сказать о нем, что все, что он видел, рождало фантазию. Не имея возможности перенестись в эту образную атмосферу, студент, занятый анализом мифического мира, может потерпеть столь плачевное поражение в постижении его глубины и интенсивности смысла, что превратит его в глупый вымысел. Справедливее видят те, кто обладает даром поэта возвращать свой разум в более древнюю жизнь мира, подобно актеру, который на мгновение может забыть себя и стать тем, кем он притворяется. Вордсворт, этот "современный древний", как хорошо назвал его Макс Мюллер, мог писать о буре и зиме или об обнаженном солнце, поднимающемся в небо, как если бы он был ведическим поэтом в

начале своего рода, "видящим" мысленным взором мифический гимн Агни или Варуне. Для полного понимания мифа старого мира нужны не одни лишь доказательства и аргументы, но и глубокое поэтическое чувство.

И все же те из нас, кто обладает этим редким даром в очень малой степени, могут сделать шаг вперед, чтобы позволить доказательствам в какой-то мере заменить его. На поэтической стадии мышления мы можем увидеть, что идеальные представления, однажды сформировавшиеся в сознании, должны были обрести для взрослых мужчин и женщин такую же реальность, какую они до сих пор имеют для детей. Я никогда не забывал, с какой живостью, будучи ребенком, я представлял себе, что могу посмотреть в большой телескоп и увидеть созвездия на небе, красные, зеленые и желтые, как мне только что показали их на небесном глобусе. Интенсивность мифической фантазии может быть еще более близка нашему уму, если сравнить ее с болезненной субъективностью болезни. Среди низших рас и высоко над их уровнем болезненный экстаз, вызванный медитацией, голоданием, наркотиками, возбуждением или болезнью, - это состояние, распространенное и почитаемое среди тех самых классов, которые специально занимаются мифическим идеализмом, и под его влиянием барьеры между ощущениями и воображением полностью разрушаются. Одна пророчица из североамериканских индейцев однажды рассказала историю своего первого видения: Во время своего уединенного поста в женском возрасте она впала в экстаз и по зову духов поднялась на небо по тропе, ведущей к отверстию неба; там она услышала голос и, замерев, увидела стоящую у тропы фигуру человека, голова которого была окружена блестящим ореолом, а грудь покрыта квадратами; он сказал: "Посмотрите на меня, меня зовут Ошауауэгик, Яркое-синее небо! Записав потом свой опыт в грубой картинной письменности своей расы, она изобразила этого славного духа с иероглифическими рогами власти и блестящим нимбом вокруг головы.^[403] Мы знаем достаточно об индейских пиктограммах, чтобы догадаться, как фантазия с этими знакомыми деталями картинного языка пришла в голову бедного взволнованного существа; но как далек наш холодный анализ от ее полной веры в то, что в видении она действительно видела это яркое существо, этого краснокожего индейского Зевса. Это далеко не единичный случай, а лишь справедливый пример того, что любая идея, сформированная и воплощенная в жизнь мифической фантазией, может сразу же обрести всю определенность факта. Даже если для первого создателя она не более чем живое воображение, но когда она воплощается в слова и переходит из дома в дом, те, кто ее слышит, становятся способны на самую сильную веру в то, что ее можно увидеть в материальной форме, что ее уже видели, что они сами ее видели. Южноафриканец, верящий в бога с кривой ногой, видит его в снах и видениях.^[404] Во времена Тацита говорилось, с более поэтическим воображением, что на крайнем севере Скандинавии люди могут видеть сами формы богов и лучи, исходящие от их голов.^[405] В VI веке знаменитого бога Нила все еще можно было увидеть в гигантской человеческой форме, поднимающимся по пояс из вод своей реки.^[406] Отсутствие оригинальности действительно кажется одной из самых примечательных черт в видениях мистиков. Чопорные Мадонны с их коронами и юбками все еще переносятся с картин на стенах коттеджей, чтобы предстать в духовном облике перед крестьянскими провидцами, как святые, представавшие в видениях перед экстатическими монахами древности, были известны по их условным живописным атрибутам. Когда дьявол с рогами, копытами и хвостом стал в народном сознании незыблемым образом, люди, конечно же, видели его в этом условном облике. Демон-сатир святого Антония стал настолько реальным в представлении людей, что в XIII веке сохранился достоверный рассказ о том, что мумия такого дьявола выставилась в Александрии; и не прошло и пятнадцати лет, как в Тейнмуте появилась история о дьяволе, который ходит по стенам домов и оставляет на снегу свои дьявольские отпечатки. Не только зрение связано с иллюзорным воплощением идеала; существует как бы заговор всех органов чувств, чтобы

дать ему подтверждение. Вот яркий пример: существует раздражающее герпетическое заболевание, которое постепенно опоясывает тело, как пояс, откуда и его английское название - *опоясывающий лишай* (лат. *cingulum*). В силу воображения, которое нетрудно понять, эта болезнь приписывается своего рода свернувшейся змее; и я помню случай в Корнуолле, когда семья девочки с большим страхом ждала, не растянется ли это существо вокруг нее, полагая, что если голова и хвост змеи встретятся, то пациентка умрет. Но еще более полный смысл этого фантастического представления раскрывается в рассказе доктора Бастиана о враче, который страдал от мучительной болезни, как будто вокруг него обвилась змея, и в его сознании эта идея достигла такой реальности, что в моменты сильной боли он мог видеть змею и прикасаться рукой к ее грубой чешуе.

Отношение болезненного воображения к мифу особенно хорошо прослеживается в истории широко распространенного поверья, проходящего через жизнь дикарей, варваров, классиков, восточников и средневековья и сохранившегося до наших дней в европейских суевериях. Эта вера, которую удобно называть доктриной оборотней, заключается в том, что некоторые люди, благодаря природному дару или магическому искусству, могут на время превращаться в хищных диких зверей. Происхождение этой идеи ни в коем случае не объяснено в достаточной степени. Нас же в первую очередь интересует факт ее распространенности в мире. Можно заметить, что такое представление вполне согласуется с анимистической теорией, согласно которой душа человека может выходить из его тела и вселяться в тело зверя или птицы, а также с мнением, что человек может превращаться в животное; обе эти идеи занимали важное место в верованиях человечества, начиная с дикости и далее. Доктрина оборотней в основном сводится к временному метемпсихозу или метаморфозе. Сейчас действительно случается, что при различных формах психических заболеваний пациенты пугливо крадутся, жаждут укусить и уничтожить человечество и даже воображают себя превращенными в диких зверей. Вера в возможность такого превращения могла быть той самой суггестивной причиной, которая заставила пациента вообразить, что оно происходит в его собственной персоне. Но, во всяком случае, такие безумные галлюцинации встречаются, и врачи применяют к ним мифологический термин "ликантропия". Таким образом, вера в то, что люди являются оборотнями, человекотиграми и т. п., может иметь мощную поддержку со стороны тех самых свидетелей, которые считают себя такими существами. Более того, профессиональные колдуны подхватили эту идею, как и любое другое болезненное заблуждение, и претендуют на превращение себя и других в зверей с помощью магического искусства. В массе этнографических деталей, относящихся к этому вопросу, прослеживается удивительное единообразие принципов.

Среди неарийского населения Индии племена холмов Гаро описывают как "превращение в тигра" временное безумие, по-видимому, имеющее характер делириума тременса, при котором пациент ходит как тигр, избегая общества.^[407] Хонды Ориссы говорят, что некоторые из них владеют искусством "млепа" и с помощью бога становятся тиграми "млепа" для убийства врагов, причем одна из четырех душ человека выходит наружу, чтобы одушевить звериную форму. Естественные тигры, говорят хонды, убивают дичь, чтобы принести пользу людям, которые находят ее наполовину съеденной и делят ее, тогда как тигры, убивающие людей, являются либо воплощениями гневной богини-земли, либо превращенными людьми.^[408] Таким образом, понятие "человек-тигр" служит, как и подобные понятия в других местах, для объяснения того факта, что некоторые отдельные дикие звери проявляют особую враждебность к человеку. Среди хо Сингбхума в качестве примера подобного поверья рассказывается, что человек по имени Мора увидел, как его жену убил тигр, и последовал за зверем, пока тот не привел его к дому человека по имени Пуса. Рассказав о случившемся родственникам Пуса, они ответили, что им известно о его способности превращаться в

тигра, и, соответственно, вывели его связанным, а Мора намеренно убил его. В результате дознания, проведенного властями, семья, объясняя свою веру, рассказала, что однажды ночью Пуса сожрал целую козу и во время еды рычал, как тигр, а в другой раз он сказал друзьям, что ему очень хочется съесть одного быка, и в ту же ночь этот самый бык был убит и сожран тигром".^[409] Юго-Восточная Азия не менее знакома с идеей превращения колдунов в людей-тигров и их блуждания за добычей; так, джакуны Малайского полуострова верят, что когда человек превращается в тигра, чтобы отомстить своим врагам, превращение происходит непосредственно перед его прыжком, и его видели, как это происходит.^[410]

О том, как ярко воображение возбужденного племени, привитое подобной верой, может воплотить ее в событие, наглядно рассказывает Добрижоффер среди абипонов Южной Америки. Когда колдун, чтобы одержать верх над врагом, грозит превратиться в тигра и разорвать своих соплеменников на куски, не успевает он зарычать, как все соседи разбегаются в разные стороны; но все равно они слышат притворные звуки. "Увы!" - кричат они, - "все его тело начинает покрываться тигриными пятнами! Смотрите, у него растут ногти!" - восклицают охваченные страхом женщины, хотя они не видят разбойника, который скрывается в своей палатке, но рассеянный страх представляет их глазам вещи, не имеющие реального существования. Вы ежедневно без страха убиваете тигров на равнине, - сказал миссионер, - так почему же вы должны слабо бояться ложного воображаемого тигра в городе?" "Вы, отцы, ничего не понимаете в этих делах", - отвечают они с улыбкой. Мы никогда не боимся, но убиваем тигров на равнине, потому что можем их видеть. Искусственных тигров мы боимся, потому что их нельзя ни увидеть, ни убить".^[411] Колдуны, склонявшие собрания легковверных дикарей к вере в это чудовищное самозванство, были также профессиональными спиритическими медиумами племен, в чьи обязанности входило общаться с духами умерших, вызывая их видимым образом или ведя с ними звуковые диалоги за занавесом. Африка особенно богата мифами о человеках-львах, человеках-леопардах, человеках-гиенах. В языке канури из Борну от слова "булту", гиена, грамматически образован глагол "бултунгин", означающий "я превращаюсь в гиену"; туземцы утверждают, что существует город Кабутилоа, где каждый человек обладает этой способностью.^[412] Племя будас в Абиссинии, железоделатели и гончары, как полагают, сочетают с этими цивилизованными занятиями дар дурного глаза и способность превращаться в гиен, поэтому они исключены из общества и христианских таинств. В "Жизни Натаниэля Пирса" напечатано свидетельство одного мистера Коффина. Молодой Буда, его слуга, пришел просить об отпуске, который был предоставлен; но едва мистер Коффин повернул голову к другим своим слугам, как кто-то из них воскликнул, указывая в направлении, куда ушел Буда: "Смотрите, смотрите, он превращается в гиену". Мистер Коффин мгновенно оглянулся: молодой человек исчез, а большая гиена бежала на расстоянии примерно ста шагов, в полном свете на открытой равнине, без единого дерева или куста, чтобы перехватить взгляд. Буда вернулся на следующее утро и, как обычно, скорее смирился, чем опроверг это чудо. Кроме того, Коффин говорит, что буда носят своеобразные золотые серьги, которые он часто видел в ушах гиен, попавших в ловушки или засеченных им самим и другими; буда боялись за их магические искусства, и редактор книги предполагает, что они вставляют серьги в уши гиенам, чтобы поощрить выгодное суеверие.^[413] Более поздний рассказ мистера Мэнсфилда Паркинса показывает, насколько основательно это верование является неотъемлемой частью абиссинского спиритизма. Истерики, летаргия, болезненная нечувствительность к боли и "демоническая одержимость", при которой пациент говорит от имени и на языке вторгшегося духа, - все это приписывается духовному воздействию буда. Среди случаев, описанных мистером Паркинсом, был случай с его служанкой, чья болезнь была объяснена влиянием одной из этих кузнечных гиен, которая хотела увести ее в лес и съесть. Однажды ночью, когда гиены слышали вой и смех

неподалеку от деревни, женщину связали по рукам и ногам и тщательно охраняли в хижине, как вдруг, когда гиена закричала совсем рядом, ее хозяин, к своему изумлению, увидел, как она поднялась "без уз", как брат Давенпорт, и попыталась убежать.^[414] В стране Ашанго мсье Дю Шайю рассказывает следующую поучительную историю. Ему сообщили, что леопард убил двух человек, и было проведено много переговоров, чтобы уладить дело; но это был не обычный леопард, а превращенный человек. Два человека Акондого исчезли, и только их кровь была найдена, поэтому послали за великим врачом, который сказал, что это племянник и наследник Акондого - Аकोшо. За мальчиком послали, и на вопрос вождя он ответил, что это действительно он совершил убийства, что он ничего не мог поделать, потому что превратился в леопарда, и его сердце жаждало крови, а после каждого поступка он снова превращался в человека. Акондого так любил мальчика, что не поверил его признанию, пока Аकोшо не отвел его в лес, где лежали растерзанные тела двух мужчин, которых он действительно убил под влиянием этого болезненного воображения. Его медленно сожгли до смерти, все люди стояли рядом.^[415]

Достаточно кратко упомянуть сравнительно известных европейских представителей этих верований. Что касается простого продолжения старой традиции, что касается трюков магов, что касается случаев, когда пациенты в бреду считали себя перенесшими превращение, которых зафиксировано множество, то европейский ряд деталей от древних до современных веков очень полон. Вергилий в "Буколиках" показывает распространенное в его время мнение о том, что искусства оборотня, некроманта или "медиума" и ведьмы были разными ветвями одного ремесла, где он рассказывает о Майрисе, превращающемся в волка с помощью ядовитых трав, вызывающем души из могил и околдовывающем урожай: - "Has herbas, haque haque".

"Has herbas, atque haec Ponto mihi lecta venena

Ipsae dedit Moeris; nascuntur plurima Ponto.

His ego saepe lupum fieri, et se condere sylvis

Moeris, saepe animas imis excire sepulcris,

Atque satas aliò vidi traducere messes.^{'([416])}

Из классических рассказов одним из самых примечательных является история Петрония Арбитра о превращении "версипеллиса" или "оборотной кожи"; она содержит эпизод, когда волк был ранен, а человек, который носил его форму, был найден с такой же раной; эта идея, недостаточно доказанная, чтобы принадлежать первоначально низшим расам, становится знакомой в европейских историях об оборотнях и ведьмах. Во времена Августина маги убеждали своих жертв, что с помощью трав они могут превратить их в волков, а использование мазей для этой цели упоминается сравнительно недавно. В старых скандинавских сагах есть и воины-оборотни, и меняющие форму (*hamgramr*), бушующие в приступах яростного безумия. Датчане до сих пор узнают человека-оборотня по сросшимся бровям и тем самым напоминают бабочку - знакомый нам тип души, готовый вылететь и попасть в другое тело. В последний год войны Швеции с Россией жители Кальмара говорили, что волки, которые переполняли землю, были превращенными шведскими пленниками. От легенды Геродота о неврах, которые каждый год на несколько дней превращались в волков, мы следуем славянской идее, где ливонские колдуны ежегодно купаются в реке и на двенадцать дней превращаются в волков; а широко распространенное славянское суеверие до сих пор утверждает, что волки, которые иногда в лютые зимы осмеливаются нападать на людей, сами являются "вилколаками", людьми, заколдованными в волчий облик.

Современные греки вместо классического λυκάνθρωπος используют славянский термин βρούκολακας (болгарский "врколак"); это человек, который впадает в каталептическое состояние, а его душа вселяется в волка и жаждет крови. В современной Германии, особенно на севере, до сих пор сохранились истории о волчьих обрядах, и в декабре нельзя "говорить о волке" по имени, чтобы вас не услышали оборотни. Наше английское слово "оборотень", то есть "человек-волк" ("веревульф" из законов Кнута), до сих пор напоминает нам о старом поверье в нашей стране, и если на протяжении веков оно занимало мало места в английском фольклоре, то не столько из-за отсутствия суеверий, сколько из-за отсутствия волков. Для примера сохранения этой идеи, перенесенной на другое животное, в более современных преследованиях ведьм может послужить следующая шотландская история. Некоторые ведьмы в Турсо долгое время мучили честного парня под видом кошек, пока однажды ночью он не обратил их в бегство своим широким мечом и не отрубил ногу одной, менее проворной, чем остальные; подняв ее, он, к своему изумлению, обнаружил, что это женская нога, а на следующее утро обнаружил, что у старой ведьмы осталась только одна нога. Во Франции это существо носит то же историческое название, что и наш "оборотень": в ранних формах "gerulphus", "garoul", а теперь плеонастически "loup-garou". В 1573 году парламент Франш-Конте принял закон об изгнании оборотней; в 1598 году оборотень из Анжера дал показания о том, что его руки и ноги превратились в волчьи когти; в 1603 году, в деле Жана Гренье, судья объявил ликантропию безумным бредом, а не преступлением. В 1658 году французское сатирическое описание мага все еще могло дать следующий идеальный отчет о ведьме-оборотне: "Я учу ведьм принимать облик волков и есть детей, а когда кто-нибудь отрезает им одну из ног (которая оказывается рукой человека), я бросаю их, когда их обнаруживают, и оставляю их во власти правосудия". Даже в наши дни эта идея не изжита в сознании французского крестьянина. Не далее как десять лет назад во Франции мистер Баринг-Гулд обнаружил, что после наступления темноты невозможно найти проводника в диком месте, где обитает луп-гару. Этот случай заставил его впоследствии написать "Книгу оборотней", монографию об этом удивительном сочетании мифа и безумия.^[417]

Если бы мы судили о мифах ранних веков, опираясь на неокрепшую силу нашей современной фантазии, мы не смогли бы объяснить их огромное влияние на жизнь и верования человечества. Но при изучении таких свидетельств, как это, становится возможным осознать обычное состояние воображения у древних и диких народов, промежуточное между состоянием здорового прозаичного современного гражданина и буйного фанатика или больного в лихорадочной палате. Поэт наших дней имеет еще много общего с умами некультурных племен на мифологической стадии мышления. Воображения грубого человека могут быть узкими, грубыми и отталкивающими, в то время как более осознанные вымыслы поэта могут иметь формы свежей художественной красоты, но оба они разделяют то чувство реальности идей, которое, к счастью или к несчастью, современное образование оказалось столь сильным, чтобы уничтожить. Изменение значения одного слова расскажет об истории этого перехода, начиная с первобытной и заканчивая современной мыслью. От начала до конца в ней действовали процессы *фантазии*; но там, где дикарь мог видеть *фантазмы*, цивилизованный человек развлекался *фантазиями*.

ГЛАВА IX. МИФОЛОГИЯ (продолжение).

Природные мифы, их происхождение, канон толкования, сохранение первоначального смысла и значимых имен-Природные мифы высших дикарских рас в сравнении с аналогичными формами у варварских и цивилизованных народов-Небо и Земля как всеобщие родители-Солнце и Луна: Затмение и закат, как герой или дева, проглоченная чудовищем; восход Солнца из моря и спуск в подземный мир; пасть ночи и смерти, симплегады; Око Неба, Око Одина и Грайи - Солнце и Луна как мифические цивилизаторы - Луна, ее непостоянство, периодическая смерть и возрождение - Звезды, их порождение - Созвездия, их место в мифологии и астрономии - Ветер и буря - Гром - Землетрясение.

Изложив общие принципы развития мифов, мы можем теперь перейти к рассмотрению класса мифов о природе, особенно тех, которые, как представляется, имеют свой самый ранний источник и самое истинное значение среди низших рас человечества.

Наука, исследуя природу, обсуждает ее факты и объявляет ее законы на техническом языке, который ясен и точен для подготовленных студентов, но который падает только как мистический жаргон на уши варваров, или крестьян, или детей. Именно для понимания этих простых необразованных умов и предназначен язык поэтического мифа, по крайней мере, в той мере, в какой он является настоящей поэзией, а не ее причудливым подражанием. Поэт созерцает тот же мир природы, что и человек науки, но в своем столь различном ремесле стремится сделать трудную мысль легкой, сделав ее видимой и осязаемой, прежде всего, относя бытие и движение мира к той личной жизни, которую его слушатели ощущают в себе, и таким образом воплощая в жизнь далеко идущую фантазию, что "человек есть мера всех вещей". Стоит только подобрать ключ к этому мифическому диалекту, и его сложные и изменчивые термины воплотятся в реальность и покажут, насколько легенда в своих сочувственных вымыслах о войне, любви, преступлении, приключениях, судьбе всего лишь рассказывает вечную историю повседневной жизни мира. Мифы, созданные на основе тех бесконечных аналогий между человеком и природой, которые являются душой всей поэзии, в тех получеловеческих историях, которые все еще так полны для нас неувядающей жизни и красоты, являются шедеврами искусства, принадлежащего скорее прошлому, чем настоящему. Рост мифа был остановлен наукой, он умирает от весов и мер, пропорций и образцов - не просто умирает, а полумертв, и студенты занимаются его анатомированием. В этом мире нужно делать то, что можешь, и если современные люди не могут чувствовать миф, как их предки, то, по крайней мере, они могут его анализировать. Существует своего рода интеллектуальная граница, в пределах которой должен находиться тот, кто сочувствует мифу, а тот, кто исследует его, должен быть вне ее, и наше счастье, что мы живем рядом с этой границей и можем входить и выходить. Европейские ученые все еще могут в какой-то мере понять веру греков, ацтеков или маори в их родные мифы, и в то же время могут сравнивать и интерпретировать их без угрызений совести людей, для которых такие сказания - история, и даже священная история. Более того, если бы вся человеческая раса находилась на одном уровне культуры с нами, нам было бы трудно представить себе племена в том психическом состоянии, к которому относится ранний рост природного мифа, так же как сейчас трудно представить себе состояние человечества ниже, чем любое, которое было найдено в действительности. Но различные уровни существующей цивилизации сохраняют вехи долгой истории, и миллионы дикарей и варваров, чей разум все еще производит, в грубых архаических формах, ранние мифические представления человека о природе.

Те, кто впервые читает диссертации современной школы мифологов, а иногда и те, кто знаком с ними уже много лет, склонны спрашивать, полунедоверчиво оценивая красоту и простоту их интерпретаций, могут ли они быть действительно правдой? Может ли столь значительная часть легендарных преданий классической, варварской и средневековой Европы быть занята вечным изображением солнца и неба, рассвета и сияния, дня и ночи, лета и зимы, облаков и бури; могут ли столь многие персонажи традиции, при всем их героическом человеческом облике, иметь свое реальное происхождение в антропоморфных мифах о природе? Не пытаюсь обсуждать эти мнения в целом, можно заметить, что рассмотрение природной мифологии с современной точки зрения говорит в их пользу, по крайней мере, в принципе. Общая теория о том, что такие прямые представления о природе, которые так наивно и даже нагло произносятся в Веде, являются одними из первоисточников мифа, подкрепляется доказательствами, полученными в других частях света. Особенно в традициях диких рас встречаются мифические представления о внешнем мире, примитивные, как в древнеиндийских гимнах, согласующиеся с ними в общих чертах, а часто и удивительно совпадающие в самих эпизодах. В то же время необходимо четко понимать, что истинность такого общего принципа не является основанием для всех конкретных интерпретаций, на которые претендуют мифологи, ибо многие из них на самом деле дико спекулятивны, а многие безнадежно несостоятельны. Природный миф действительно требует признания его огромного значения в легендарной истории человечества, но только до тех пор, пока его претензии подкреплены вескими и законными доказательствами.

Тесные и глубокие аналогии между жизнью природы и жизнью человека веками подчеркивались поэтами и философами, которые в сходстве или в аргументации рассказывали о свете и тьме, о спокойствии и буре, о рождении, росте, изменении, упадке, распаде, обновлении. Но ни одна односторонняя интерпретация не может быть допущена, чтобы вобрать в единую теорию такие бесконечные многогранные соответствия, как эти. К поспешным умозаключениям, которые на основании простого сходства выводят эпизоды мифа из эпизодов природы, следует относиться с полным недоверием, ибо студент, у которого нет более строгого критерия, чем этот, для своих мифов о солнце, небе и рассвете, найдет их везде, где ему заблагорассудится их искать. О том, к чему может привести подобный метод, можно судить на собственном опыте: ни одна легенда, ни одна аллегория, ни один детский стишок не уберется от герменевтики основательного мифологического теоретика. Если он, например, потребует в качестве своей собственности детскую "Песенку о шестипенсовике", его притязания будут легко подтверждены: очевидно, что четыре с двадцатью дроздами - это четыре с двадцатью часами, а пирог, который их держит, - это земля, покрытая всеохватывающим небом; как верно подмечено природой, что когда пирог открывается, то есть когда наступает день, птицы начинают петь; король - это Солнце, и он, отсчитывая деньги, изливает солнечный свет, золотой дождь Данаи; Королева - это Луна, а ее прозрачный мед - лунный свет; Служанка - это "розовощекая" Заря, которая встает раньше Солнца, своего хозяина, и развешивает по небу облака, свои одежды; особый черный дрозд, который так трагически заканчивает сказку, отрезав себе нос, - это час восхода солнца. Для доказательства того, что эта рифма - миф о Солнце, нужно только одно: доказать ее с помощью какого-нибудь аргумента, более веского, чем аналогия. Или, если исторические персонажи выбраны с какой-либо осмотрительностью, легко указать на солнечные эпизоды, воплощенные в их жизни. Посмотрите, как Кортес высаживается в Мексике и кажется ацтекам их жрецом Солнца Кецалькоатлем, вернувшимся с Востока, чтобы возобновить свое царствование света и славы; отметьте, как он покидает жену своей юности, подобно тому как Солнце покидает зарю, и снова в более поздней жизни бросает Марину ради новой невесты; наблюдайте за его похожей на солнце карьерой блестящих завоеваний, перемежающейся периодами бури и заканчивающейся смертью, омраченной

горем и позором. Жизнь Юлия Цезаря столь же правдоподобно вписывается в схему солнечного мифа; его великолепный путь, когда в каждую новую землю он приходил, и видел, и завоевывал; его отпадение от Клеопатры; его введение солнечного года для людей; его смерть от руки Брута, подобная смерти Сифрита от руки Хагена в "Нибелунговой легенде"; его падение, пронзенное множеством кровоточащих ран, и окутывание себя плащом, чтобы умереть во тьме. О Сезаре, лучше, чем о Кассии, его убившем, можно было бы сказать на языке солнечных мифов:

'... О заходящее солнце,

Как в красных лучах своих ты тонешь сегодня ночью",

Так и день Кассия в его красной крови заходит;

Солнце Рима зашло!

Таким образом, при интерпретации героической легенды как основанной на природном мифе, к косвенной аналогии следует обращаться очень осторожно, и в любом случае нужны доказательства более убедительные, чем смутные подобия между человеческой и космической жизнью. Такие доказательства можно найти в толпе мифов, сомневаться в открытом смысле которых было бы легкомысленной недоверчивостью, так мало они маскируют, по названию или смыслу, знакомые аспекты природы, которые они изображают как сцены личной жизни. Даже если рассказчики легенды изменили или забыли ее прежний мифический смысл, часто есть достаточно оснований для попытки восстановить его. Несмотря на изменения и разложение, мифы медленно теряют всякое сознание своего первого происхождения; так, например, классическая литература сохранила достаточно смысла в великом греческом мифе о солнце, чтобы заставить даже Лемприера из "Классического словаря" признать, что Аполлона или Феба "часто путают с солнцем". Например, греки все еще представляли себе значение Аргоса Паноптеса, стоглазого, всевидящего стража Ио, который был убит Гермесом и превращен в Павлина, ибо Макробий пишет, что признает в нем само звездное небо;^[418] , даже как Индра, Небо, на санскрите является "тысячеглазым" (*sahasrāksha, sahasranayana*). В наше время эта мысль сохранилась или возродилась в странной языковой области: кто бы ни ввел слово *argo* в итальянский жаргон разбойников (*Lingua Furbesca*)^[(419)] , он, должно быть, думал о звездном небе, наблюдающем за ним, как Аргус своими ста глазами. Этимология имен, кроме того, является одновременно и проводником, и защитой мифолога. Очевидное значение слов во многом способствовало сохранению остатков здравого смысла в классической легенде, несмотря на все усилия комментаторов. Невозможно оспорить очевидные факты, что Хелиос был Солнцем, а Селена - Луной; что же касается Юпитера, то все псевдоистории не могли избавиться от мысли, что он действительно был Небом, так как язык продолжал заявлять об этом в таких выражениях, как "sub Jove frigido". Объяснение изнасилования Персефоны как природного мифа о временах года и плодах земли зависит не только от аналогии с происшествием, но и от имен, доказывающих его реальность: Зевс, Гелиос, Деметр - Небо, Солнце и Мать-Земля. Наконец, в историях о мифических существах, которые являются гениями, управляющими звездами или горами, деревьями или реками, или героями и героинями, фактически превратившимися в такие объекты, персонификация природы все еще очевидна; поэт все еще может, как в старые времена, видеть Атласа, несущего небеса на своих могучих плечах, и Алфея, стремительно несущегося за девой Аретузой.

При изучении природных мифов мира вряд ли целесообразно начинать с представлений самых низких человеческих племен и от них подниматься к вымыслам более высокого уровня; отчасти потому, что наши сведения о верованиях этих пугливых и редко вполне

понятных людей весьма скудны, а отчасти потому, что легенды, которыми они владеют, не достигли той художественной и систематической формы, которой они достигают у рас, стоящих на более высокой ступени развития. Поэтому лучше взять за основу мифологию североамериканских индейцев, жителей островов Южного моря и других малокультурных племен, которые в наше время лучше всего представляют ранний мифологический период человеческой истории. Обзор можно начать с необычайно совершенного и целенаправленного космического мифа из Новой Зеландии.

Кажется, давно и часто в сознание людей входило, что всеохватывающее Небо и всепроизводящая Земля являются как бы Отцом и Матерью мира, чье потомство - живые существа, люди, звери и растения. Нигде, рассказывая эту сказку, природа не предстает в более прозрачном олицетворении, нигде привычная повседневная жизнь мира не повторяется с более детской простотой как история давно минувших веков, чем в легенде о "Детях Неба и Земли", записанной сэром Джорджем Греем среди маори около 1850 года. По преданию, от Ранги, Неба, и Папы, Земли, произошли все люди и вещи, но небо и земля сцепились, и тьма легла на них и на порожденных ими существ, пока наконец их дети не решили, разлучить ли им своих родителей или убить их. Тогда Танэ-махута, отец лесов, сказал своим пяти великим братьям: "Лучше разорвать их на части, и пусть небо будет над нами, а земля - под нашими ногами. Пусть небо станет для нас чужим, а земля останется рядом с нами, как наша кормилица". Тогда Ронго-ма-тане, бог и отец окультуренной пищи человека, поднялся и попытался разделить небо и землю; он боролся, но тщетно, и тщетны были усилия Тангароа, отца рыб и рептилий, и Хаумиа-тикитики, отца дикорастущей пищи, и Ту-матауэнги, бога и отца свирепых людей. Затем медленно поднимается Тане-махута, бог и отец лесов, и борется со своими родителями, пытаясь разделить их руками и оружием. Он останавливается; его голова теперь прочно лежит на его матери-земле, его ноги поднимаются вверх и упираются в его отца-небо, он напрягает свою спину и конечности с могучим усилием. Теперь Ранги и Папа разделены, и с воплями и стонами горя они громко кричат..... Но Тане-махута не останавливается; далеко, далеко под ним он давит на землю; далеко, далеко над ним он вздымает небо". Но Таухири-ма-теа, отец ветров и бурь, никогда не соглашался, чтобы его мать была оторвана от своего господина, и теперь в его груди возникло яростное желание воевать против своих братьев. Тогда бог бурь поднялся и последовал за своим отцом в высь, спеша в укромные впадины бескрайних небес, чтобы спрятаться там, прижаться к земле и свить гнездо. Затем появились его отпрыски - могучие ветры, свирепые шквалы, тучи, плотные, темные, огненные, дико несущиеся и дико рвущиеся; и среди них отец бросился на врага. Тане-махута и его гигантские леса стояли, ничего не подозревая, когда на них обрушился яростный ураган, сшибая могучие деревья, оставляя стволы и ветви разорванными и растерзанными на земле, чтобы ими могли полакомиться насекомые и гады. Затем отец бурь спустился вниз и превратил воды в буруны, вершины которых вздымались, как утесы, пока Тангароа, бог океана и отец всех живущих в нем, в страхе не скрылся в своих морях. Его дети, Ика-тере, отец рыб, и Ту-те-вехивехи, отец рептилий, искали, куда бы им убежать, чтобы спастись; отец рыб кричал: "Хо, хо, давайте все убежим в море", но отец рептилий кричал в ответ: "Нет, нет, давайте лучше улетим вглубь страны", и так эти существа разделились, ибо пока рыбы бежали в море, рептилии искали безопасности в лесах и зарослях. Но морской бог Тангароа, разгневанный тем, что его дети - рептилии - покинули его, с тех пор ведет войну со своим братом Тане, который дал им приют в своих лесах; в ответ Тане нападает на него, снабжая потомство своего брата Ту-матауэнги, отца свирепых людей, каноэ, копьями и рыболовными крючками из его деревьев и сетями, сплетенными из его волокнистых растений, чтобы они могли истребить рыб, детей Морского бога; И Морской бог в гневе обращается на Лесного бога, захлестывает его каноэ морскими потоками, сметает наводнениями его деревья и дома в безбрежный океан. Затем бог бури

бросился в атаку на своих братьев - богов и прародителей земледельческой и дикой природы, но папа, Земля, поймала их и спрятала, и так надежно были укрыты эти ее дети от матери, что бог бури тщетно искал их. Тогда он обрушился на последнего из своих братьев, отца свирепых людей, но не смог даже пошатнуть его, хотя и приложил все свои силы. Какое дело Ту-матауэнга до гнева брата? Это он задумал уничтожить их родителей и показал себя храбрым и свирепым в войне; его братья сдались перед мощным натиском Бога Бурь и его потомства; Бог Леса и его потомство были разбиты и разорваны на куски; Морской бог и его дети скрылись в глубинах океана или на берегу; боги пищи были в безопасности; но человек по-прежнему стоял прямо и непоколебимо на лоне своей матери-земли, и наконец сердца Неба и Бури успокоились, и их страсти были утихомирены.

Но вот Ту-матауэнга, отец свирепых людей, задумался, как ему отомстить за своих собратьев, оставивших его без помощи в борьбе с богом бурь. Он скрутил петли из листьев дерева ванаке, и птицы и звери, дети бога леса Тане, пали перед ним; он расставил сети из льняного растения и вытащил на берег рыб, детей бога моря Тангароа; Он нашел в тайнике под землей детей Ронго-ма-тане, сладкий картофель и всю возделываемую пищу, и детей Хаумиа-тикитики, корень папоротника и всю дикорастущую пищу, он выкопал их и дал им увянуть на солнце. И хотя он победил четырех своих братьев, и они стали его пищей, над пятым он не смог одержать верх, и Таухири-ма-теа, бог бури, по-прежнему постоянно нападает на него в бурях и ураганах, стремясь уничтожить его и на море, и на суше. Именно гнев Бога Бурь на своих собратьев привел к тому, что суша исчезла под водами: существа древних дней, которые таким образом затопили землю, были Грозными дождями, Продолжительными дождями, Яростными бурями; а их потомство - Туманами, Сильными росами и Легкими росами, и поэтому лишь небольшая часть сухой земли осталась над морем. Затем в мире усилился ясный свет, и существа, которые были скрыты между Ранги и Папой до их разлуки, теперь размножились на земле. До сих пор огромное Небо остается разлученным со своей супругой Землей. Однако их взаимная любовь все еще продолжается; мягкие теплые вздохи ее любящего лона все еще поднимаются к нему, поднимаясь с лесистых гор и долин, и люди называют их туманами; а огромное Небо, оплакивая долгими ночами свою разлуку с возлюбленной, роняет частые слезы на ее лоно, и люди называют их каплями росы. ^[420]

Раскол неба и земли - распространенная полинезийская легенда, хорошо известная в группах островов, расположенных к северо-востоку. ^[421] Однако ее развитие в миф, о котором здесь рассказывается, было, вероятно, делом рук коренных новозеландцев. Не стоит также полагать, что та конкретная форма, в которой английский губернатор передал ее жрецам и сказителям маори, имеет древнюю историю. Эта история сама по себе свидетельствует о древности характера, которая не обязательно относится к простому истечению веков. Как адзы из полированного нефрита и плащи из связанного льняного волокна, которыми еще вчера пользовались новозеландцы, по своему месту в истории старше бронзовых боевых топоров и льняных одеяний мумий Древнего Египта, так и превращение природы в миф у поэта маори относится к той стадии интеллектуальной истории, которая проходила в Греции пять-двадцать веков назад. Представление мифотворца о Небе и Земле как об отце и матери всего сущего, естественно, навело на мысль о легенде, что в давние времена они жили вместе, но потом были разорваны. В Китае та же идея о всеобщем родстве сопровождается аналогичной легендой о разлуке. Есть ли здесь историческая связь между мифологией Полинезии и Китая, я не берусь гадать, но, несомненно, древняя китайская легенда разделении неба и земли в первобытные времена Пуан-Ку, похоже, приняла форму полинезийского мифа: "Некоторые говорят, что человек по имени Пуан-Ку открыл или

разделил небо и землю, которые раньше были тесно прижаты друг к другу.^[(422)] Что касается мифических деталей во всей истории "Детей неба и земли", то едва ли найдется хоть одна мысль, которая не была бы все еще прозрачной, едва ли найдется хоть одно слово, которое потеряло бы для нас свое значение. Разбитые и застывшие предания, которые наши отцы считали реликвиями древней истории, - это, как верно было сказано, записи прошлого, которого никогда не было; но простой природный миф, каким мы его находим в его реальном развитии или восстанавливаем из его легендарных остатков, скорее можно назвать записью настоящего, которое никогда не было прошлым. На наших глазах все еще идет битва бури с лесом и океаном; мы все еще смотрим на победу человека над обитателями суши и моря; пищевые растения все еще прячутся в своей матери-земле, а рыбы и рептилии находят убежище в океане и чащобе; но могучие лесные деревья стоят, крепко вцепившись корнями в землю, а ветвями упираются в небо. И если мы постигли тайну мышления человека в детстве его расы, то вместе с дикарем мы можем осознать личное существо предков - Неба и Земли.

Представление о Земле как о матери более простое и очевидное, и, несомненно, по этой причине более распространенное в мире, чем представление о Небе как об отце. Среди коренных народов Америки Земля-мать является одним из великих персонажей мифологии. Перуанцы поклонялись ей как Маме-Паче или "Матери-Земле", а карибы, когда происходило землетрясение, говорили, что это танцевала их мать-Земля и давала им знак танцевать и веселиться так же, что они и делали. Среди североамериканских индейцев команчи призывают Землю как свою мать, а Великого Духа - как своего отца. История, рассказанная Греггом, демонстрирует несколько иное представление о мифическом происхождении. Однажды генерал Харрисон вызвал вождя племени шауни Текумсека на беседу: "Иди сюда, Текумсек, и сядь рядом со своим отцом!" - сказал он. "Ты мой отец!" - ответил вождь с суровым видом. Нет! Вон то солнце (указывая на него) - мой отец, а земля - моя мать, поэтому я буду отдыхать на ее лоне", - и он сел на землю. Подобным образом поступали ацтеки, как явствует из этого отрывка мексиканской молитвы к Тескатлипоке, возносимой во время войны: "Будь доволен, о наш Господь, чтобы вельможи, которые погибли на войне, были мирно и радостно приняты Солнцем и Землей, которые являются любящими отцом и матерью всех".^[423] В мифологии финнов, саамов и эстов Земля-Мать является божественно почитаемой персоной.^[424] Через мифологию нашей страны можно проследить ту же мысль, начиная с тех дней, когда англосаксы звали к Земле: "Hâl wes thu folde, fira modor", "Hail thou Earth, men's mother", до того времени, когда средневековые англичане загадывали ей загадку, спрашивая "Who is Adam's mother?", и поэзия продолжала то, что мифология позволяла падать, когда архангел Мильтона обещал Адаму жизнь на всю жизнь

'...пока, как спелый плод, ты не упадешь

На колени матери своей".^[425]

Среди арийской расы, действительно, широко и прочно укоренился двойной миф о "двух великих родителях", как их называет Риг-Веда. Это *Дьяушпитар*, *Ζεύς πατήρ*, *Юпитер*, "Отец-Небо", и *Пртиви Матар*, "Мать-Земля"; и их связь все еще сохраняется в таинстве бракосочетания брахманов согласно Яджур-Веде, где жених говорит невесте: "Я - небо, ты - земля, приди и давай поженемся". Когда греческие поэты называли Ураноса и Гею или Зевса и Деметру мужем и женой, они имели в виду союз Неба и Земли; а когда Платон говорил, что земля породила людей, но Бог был их создателем, в его сознании, должно быть, присутствовала та же старая мифическая мысль.^[426] Она вновь появляется в древней

Скифии;^[427] и снова в Китае, где Небо и Земля называются в Шу-Кинге "Отцом и Матерью всего сущего". Китайская философия естественно вписала эту идею в схему двух великих принципов природы, Инь и Ян, мужского и женского, небесного и земного, и из этого расположения природы они извлекли практический моральный урок: Небо, говорили философы династии Сун, создало мужчину, а Земля - женщину, и поэтому женщина должна подчиняться мужчине, как Земля - Небу.^[428]

Если перейти к всемирным мифам о Солнце, Луне и звездах, то закономерность и последовательность человеческого воображения в первую очередь можно продемонстрировать в верованиях, связанных с затмениями. Хорошо известно, что эти явления, которые для нас сейчас являются важнейшими примерами точности природных законов, на низших стадиях цивилизации были воплощением чудесного бедствия. Среди коренных народов Америки можно выделить типичную серию мифов, описывающих и объясняющих, в соответствии с правилами дикарской философии, эти предвестники ужаса. Чикитос южного континента считали, что за Луной по небу охотятся огромные псы, которые ловят и рвут ее, пока ее свет не покраснеет и не погаснет от крови, текущей из ран, и тогда индейцы, подняв страшный вой и причитания, стреляют в небо, чтобы прогнать чудовищ. Карибы, думая, что демон Мабоя, ненавистник всякого света, стремится поглотить Солнце и Луну, всю ночь напролет танцевали и завывали, чтобы отпугнуть его. Перуанцы, представляя себе злого духа в виде чудовищного зверя, поднимали такой же страшный шум при затмении Луны, кричали, играли на музыкальных инструментах и подгоняли собак, чтобы те присоединили свой вой к жуткому хору. Подобные идеи не исчезли и в наши дни. На языке тупи правильное описание солнечного затмения звучит как "oarasu jaguaretê vü", то есть "ягуар съел солнце"; и весь смысл этой фразы демонстрируют племена, которые до сих пор кричат и пускают горящие стрелы, чтобы отогнать пожирающего добычу зверя. На северном континенте некоторые дикари также верили в огромную собаку, глотающую солнце, а другие пускали стрелы, чтобы защитить свое светило от врагов, которые, по их мнению, нападали на него. Наряду с этими распространенными представлениями существуют, однако, и другие; так, карибы могли представить затменную Луну голодной, больной или умирающей; перуанцы могли вообразить, что Солнце сердится и прячет свое лицо, а больная Луна может упасть в полную темноту и привести к концу света; гуруны считали Луну больной и объясняли свои обычные чаровницы с криками людей и воем собак тем, что они совершаются для ее избавления от болезни. Если перейти от этих самых примитивных представлений, то окажется, что аборигены Южной и Северной Америки опирались на философские мифы, несколько более близкие к реальным фактам, поскольку они признавали, что Солнце и Луна вызывают затмения друг друга. В Кумане люди считали, что Солнце и Луна поссорились, и один из них был ранен; а оджибва пытались отвлечь их от этого конфликта бурным шумом. Прогрессивная наука пошла гораздо дальше этого у ацтеков, которые в рамках своих замечательных астрономических знаний, похоже, имели представление о реальной причине затмений, но сохранили пережиток старой веры, продолжая говорить мифологическими фразами о том, что Солнце и Луна были съедены.^[429] В других местах низшей культуры преобладали подобные мифические представления. На островах Южных морей некоторые считали, что Солнце и Луна проглочены оскорбленным божеством, которое они поэтому побуждали щедрыми подношениями извергнуть светила из своего желудка.^[430] На Суматре мы имеем сравнительно научное представление о том, что затмение связано с действием Солнца и Луны друг на друга, и, соответственно, они производят громкий шум с помощью звучащих инструментов, чтобы предотвратить поглощение одного из них другим.^[431] Таким образом, в Африке можно найти как самую грубую теорию чудовища-затмения, так и более продвинутую концепцию, согласно которой солнечное затмение - это "Луна, поймавшая Солнце".^[432]

Нет ничего удивительного в том, что такой ужасный аспект небес, как затмение, во времена астрономического невежества наполнял умы людей ужасом перед грядущим разрушением мира. Возможно, нам еще поможет осознать эту мысль, если мы рассмотрим, как, как отметил Кальмет много лет назад, пророк Иоиль использовал самые простые слова для описания солнечного и лунного затмения: "Солнце превратится во тьму, а луна - в кровь"; ни одна природная катастрофа не могла представить его слушателям более яркую и ужасную картину. Но для нашего сознания сейчас, когда затмение давно перешло из области мифологии в область науки, такие слова могут нести лишь слабый отблеск их раннего значения. Древняя доктрина затмения не утратила своего интереса. Проследить ее развитие от ранних дикарских стадий до периода, когда астрономия заявила о своих правах, и проследить ход последующего конфликта между теологией и наукой - закончившегося у нас, но все еще вяло разгорающегося у менее культурных народов - значит открыть главу истории мнений, из которой студент, смотрящий как вперед, так и назад, может извлечь серьезные уроки.

Есть основания считать, что большинство или все цивилизованные народы исходили из мифа о чудовище Затмения в таких же диких формах, как и в Новом Свете. Он до сих пор преобладает среди великих азиатских народов. Индусы говорят, что демон Раху проник среди богов и получил порцию амриты, напитка бессмертия; Вишну отрубил ему бессмертную голову, которая до сих пор преследует Солнце и Луну, чей бдительный взгляд обнаружил его присутствие в божественном собрании. Согласно другой версии мифа, есть два демона, Раху и Кету, которые пожирают Солнце и Луну соответственно, и которые описываются в соответствии с явлениями затмений: Раху - черный, а Кету - красный; обычные шарвары поднимаются населением, чтобы прогнать их, хотя, действительно, поскольку их тела были отрезаны у шеи, их добыча, естественно, должна была выскользнуть, как только была проглочена. Или же Раху и Кету - это голова и тело расчлененного демона, в соответствии с этой концепцией монстр затмения наиболее гениально адаптирован к продвинутой астрономии, а голова и хвост отождествляются с восходящим и нисходящим узлами. Следующие замечания по поводу спора о затмениях, сделанные мистером Сэмюэлем Дэвисом столетие назад в "Азиатских исследованиях", до сих пор представляют большой интерес. Из всего сказанного очевидно, что пундиты, сведущие в джйотиш-шастру, имеют более верные представления о форме земли и экономике вселенной, чем это приписывается индусам в целом, и что они должны отвергнуть нелепую веру простых брахмунов, что затмения вызваны вмешательством чудовища Раху, со многими другими особенностями, столь же ненаучными и абсурдными. Но поскольку эта вера основана на явных и позитивных заявлениях, содержащихся в ведах и пуранах, божественный авторитет которых не может оспаривать ни один благочестивый индус, астрономы с осторожностью объясняют такие места в этих писаниях, которые не согласуются с принципами их собственной науки: а там, где примирение было невозможно, извинялись, как могли, за положения, неизбежно установленные в практике этой науки, замечая, что некоторые вещи, изложенные в других шастрах, могли быть такими раньше, и могут быть такими и сейчас; но для астрономических целей следует придерживаться астрономических правил.^[(433)] Нелегко привести более яркий пример последствий наделения философии мантией религии и предоставления священникам и переписчикам возможности превратить детскую науку раннего возраста в священную догму позднего. Азиатские народы, находящиеся под влиянием буддизма, демонстрируют миф о затмении в разных его стадиях. Грубые монголы создают шум грубой музыки, чтобы прогнать нападающего Араху (Râhu) с Солнца или Луны. Буддийская версия, упомянутая доктором Бастианом, описывает Индру, бога небес, преследующего Раху своей молнией и вспарывающего ему живот, так что, хотя он может проглотить небесные тела, он позволяет им выскользнуть снова.^[434] Более цивилизованные

народы Юго-Восточной Азии, принимая демонов затмений Раху и Кету, не были ошеломлены в своей вере способностью иностранцев предсказывать затмения и даже не научились сами делать то же самое. У китайцев официальное объявление о затмении делается заранее, а затем они встречают злое чудовище, когда оно приходит, с гонгами и колоколами и регулярно читаемыми молитвами. Путешественники столетней или двухлетней давности рассказывают любопытные подробности такой совмещенной веры в дракона и альманах, кульминацией которой является хитроумный аргумент, объясняющий точность предсказаний европейцев. Эти умные люди, говорили сиамцы, знают время приема пищи чудовища и могут сказать, насколько оно будет голодно, то есть насколько большое затмение потребуется, чтобы его удовлетворить.^[435]

В Европе народная мифология сохранила представления либо о борьбе солнца или луны с небесными врагами, либо об обмороке или болезни луны; и особенно пережитки таких архаичных верований проявляются в бурном шуме, поднимаемом в защиту или поддержку пострадавшего светила. Римляне бросали в воздух огненные шары, трубили в трубы и звенели медными горшками и сковородками, *"laboranti succurrere lunae"*. Тацит, повествуя о мятеже солдат против Тиберия, рассказывает, как их план сорвался из-за того, что луна внезапно засияла на ясном небе (*luna claro repente coelo visa languescere*): напрасно звоном медных труб и взрывами они пытались прогнать тьму, ибо набежали тучи и закрыли все, и заговорщики увидели, сетуя, что боги отвернулись от их преступления".^[436] В период обращения Европы христианские учителя начали нападать на языческие суеверия и призывать людей больше не кричать *"vince luna!"*, чтобы помочь луне в ее страшной опасности; и наконец наступило время, когда изображение солнца или луны в пасти дракона стало просто старомодным символом для обозначения затмений в календаре, а поговорка *"Dieu garde la lune des loups"* превратилась в насмешливую пословицу против страха перед отдаленной опасностью. Тем не менее, в нашей стране церемониальные чаровницы упоминаются в XVII веке: "Ирландцы или валлийцы во время затмений бегают и бьют в чайники и кастрюли, считая, что их шум и досада могут помочь высшим орбам". В 1654 году Нюрнберг сошел с ума от ужаса перед надвигающимся солнечным затмением; рынки прекратились, церкви были переполнены кающимися, а запись об этом событии сохранилась в напечатанном благодарственном молебне (*Danckgebeth nach vergangener höchstbedrohlich und hochschädlicher Sonnenfinsterniss*), в котором воздается благодарность Всевышнему за то, что он оказал бедным испуганным грешникам милость, закрыв небо облаками и избавив их от лицемерия ужасного знака на небе. В наше время один из авторов французского фольклора был удивлен, услышав во время лунного затмения вздохи и восклицания: *"Mon Dieu, qu'elle est souffrante!"*, и выяснил, что бедную луну считали жертвой какого-то невидимого чудовища, стремящегося ее поглотить.^[437] Несомненно, такие поздние пережитки в значительной степени принадлежат невежественной толпе, ибо образованные классы Запада никогда не страдали в своей крайности от рокового китайского союза скептицизма и суеверия. И все же, если нам свойственно сетовать на медлительность, с которой знания проникают в человеческую массу, то здесь перед нами открываются удручающие доказательства. Затмение остается предзнаменованием страха почти до нашего века, оно может повергнуть в ужас армию и наполнить Европу тревогой через тысячу лет после того, как Плиний в памятных словах написал панегирик астрономам - великим людям, по его словам, стоящим выше простых смертных, которые, открыв законы небесных тел, избавили жалкие умы людей от ужаса перед предвестиями затмений.

День ежедневно поглощается ночью, чтобы вновь освободиться на рассвете, и время от времени терпит подобную, но более короткую выдержку в пасти затмения и грозовой тучи; лето побеждено и заключено в темную тюрьму зимой, чтобы вновь выйти на свободу. Есть

мнение, что подобные сцены из великой природной драмы о конфликте света и тьмы - это, в общем-то, простые факты, которые во многих странах и эпохах пересказывались в мифической форме, как легенды о Герое или Деве, пожираемых чудовищем, и вновь вырывааемых или изгоняемых. Только что приведенные мифы с абсолютной ясностью показывают, что миф может описывать затмение как пожирание и освобождение персонального солнца и луны чудовищем. Следующая легенда маори послужит положительным доказательством того, что эпизод смерти Солнца или Дня на закате может быть драматизирован в сказку о личном солнечном герое, погружающемся в тело личной Ночи.

Мауи, новозеландский космический герой, в конце своей славной карьеры вернулся в страну своего отца, и ему сказали, что здесь, возможно, он сможет победить, потому что здесь жила его могущественная прародительница Хине-нуи-те-по, Великая Дочь Ночи, которую "вы можете видеть мигающей, и как бы открывающейся и закрывающейся там, где горизонт встречается с небом; То, что ты видишь вон там, сияющее ярко-красным, - это ее глаза, а зубы у нее острые и твердые, как куски вулканического стекла; тело у нее как у человека, а зрачки глаз - яшмовые; волосы у нее как пучки длинных морских водорослей, а рот - как у барра-кута".^[438] Мауи похвалялся своими прежними подвигами и говорил: "Давайте бесстрашно выясним, суждено ли людям умереть или жить вечно"; но его отец вспомнил о дурном предзнаменовании: когда он крестил Мауи, то опустил часть положенных молитв, и поэтому он знал, что его сын должен погибнуть. И все же он сказал: "О, мой последний отпрыск и сила моей старости, ... будь смелым, иди и наведи свою великую прародительницу, которая так яростно вспыхивает там, где край горизонта встречается с небом". Тогда птицы прилетели к Мауи, чтобы быть его спутниками в этом предприятии, и наступил вечер, когда они отправились с ним, и они пришли к жилищу Хине-нуи-те-по, и нашли ее крепко спящей. Мауи поручил птицам не смеяться, когда они увидят, как он вползает в старую вождь, но когда он полностью войдет в нее и выйдет из ее рта, тогда они смогут смеяться долго и громко. И вот Мауи снял с себя одежду, и кожа на его бедрах, вытатуированная резцом Уэтонги, выглядела пестрой и красивой, как у макрели, когда он прокрался внутрь. Птицы молчали, но когда он вошел до пояса, маленький тивакавака не смог больше сдерживать смех и разразился веселыми нотами; тогда проснулась прародительница Мауи, закрылась от него, крепко схватила его, и он был убит. Так умер Мауи, и так смерть пришла в мир, ибо Хине-нуи-те-по - богиня ночи и смерти, и если бы Мауи вошел в ее тело и благополучно прошел через нее, люди бы больше не умирали. Новозеландцы считают, что Солнце спускается ночью в свою пещеру, купается в Ваи Ора Тане, Воде Жизни, и возвращается на рассвете из подземного мира; отсюда можно истолковать мысль, что если бы человек мог так же спускаться в Аид и возвращаться, его род был бы бессмертным.^[438] Еще одно доказательство того, что Хине-нуи-те-по - божество ночи или Аида, появляется в другом новозеландском мифе. Тейн, спустившись в нижние тени в поисках своей жены, приходит к Ночи (По) Хине-а-те-по, Дочери Ночи, которая говорит ему: "Я сказала ей так: "Возвращайся отсюда, так как я, Хине-а-те-по, нахожусь здесь. Я - барьер между ночью и днем".^[439] Редко когда солнечные характеристики более отчетливо выражены в нескольких деталях мифа, чем здесь.

В списке мифов о всепоглощающих чудовищах есть и такие, которые, кажется, с ясностью, почти приближающейся к этой, демонстрируют происхождение, подсказанное знакомым зрелищем дня и ночи, или света и тьмы. Простая история Дня может быть хорошо изложена в каренской сказке о Та Ива, который родился крошечным ребенком и отправился к Солнцу, чтобы заставить его расти; Солнце тщетно пыталось уничтожить его дождем и жарой, а затем раздуло его до огромных размеров, пока его голова не коснулась неба; Затем он отправился

в путь и путешествовал из своего дома далеко по земле; и среди приключений, которые с ним произошли, было следующее - змея проглотила его, но они разорвали существо, и Та Ива вернулся к жизни,^[440] как Солнце из разорванного змея-демона в буддийском мифе о затмении. В мифологии североамериканских индейцев главным персонажем является Манабожо, алгонкинский герой или божество, чей солнечный характер хорошо показан в мифе оттавских индейцев, где говорится, что Манабожо (которого они называют На-на-бу-жу) - старший брат Нин-га-бе-ар-нонга Манито, Духа Запада, бога страны мертвых в области заходящего солнца. Солнечная природа Манабожо вновь проявляется в истории о том, как он гонит Запад, своего отца, через горы и озера на край света, хотя и не может его убить. Солнечный герой Манабожо, когда он бросился на Царя рыб, был проглочен, каноэ и все остальное; тогда он поразил сердце чудовища своей боевой дубиной, пока тот не хотел снова бросить его в озеро, но герой закрепил свое каноэ на горле рыбы внутри и добил его; когда мертвое чудовище прибило к берегу, чайки проклевывали отверстие, чтобы Манабожо мог вылезти. Эта история знакома английским читателям по ее включению в поэму "Хиавата". В другой версии рассказывается о Маленьком Монеде из племени оджибвас, который также соответствует новозеландскому Мауи, будучи ловцом солнца; среди его различных проделок он проглатывается большой рыбой и снова вырезается своей сестрой.^[441] Южная Африка - регион, где преобладают мифы, которые, кажется, рассказывают историю о мире, заключенном в чудовищную Ночь и освобожденном рассветным Солнцем. У басутов есть свой миф о герое Литаолане; он достиг человеческого роста и мудрости при своем рождении; все человечество, кроме его матери и его самого, было поглощено чудовищем; он напал на существо и был проглочен целиком, но, вырезая путь наружу, освободил всех жителей мира. Зулусы рассказывают истории, столь же наводящие на размышления. Мать, следуя за своими детьми в пасть огромного слона, обнаруживает там леса, реки и высокогорья, собак и скот, а также людей, построивших там свои деревни; это описание - просто описание зулусского Аида. Когда принцессу Унтомбинде унес Исиккумадеву, "раздутое, приземистое, бородатое чудовище", король собрал армию и напал на него, но оно проглотило людей, собак и скот, всех, кроме одного воина; он убил чудовище, и из него вышли скот, лошади, люди и, наконец, сама принцесса. Истории о том, как эти чудовища были вскрыты, в графической дикарской манере имитируют крики заключенных существ, когда они возвращались из темноты на дневной свет. Сначала вышла птица, она сказала: "Кукулуку! Я вижу мир!" Ибо долгое время она не видела его. Вслед за птицей вышел человек, он сказал: "Хау! Наконец-то я вижу мир!" и так далее.^[442]

Известная современная интерпретация мифа о Персее и Андромеде, или о Геракле и Гесионе, как описание того, как Солнце убивает Тьму, имеет отношение к этой группе легенд. В одной из замечательных версий этой истории рассказывается, что когда троянский царь Лаомедон привязал свою дочь Гесиону к скале, чтобы принести ее в жертву морскому чудовищу Посейдону, Геракл освободил девицу, ворвавшись с полным оружием в зияющую глотку рыбы и выйдя оттуда без волос после трехдневного бития внутри. Эта необычная история, вероятно, частично семитского происхождения, объединяет обычный миф о Гесионе или Андромеде с историей о рыбе Ионе, для которой греческая скульптура чудовища Андромеды послужила образцом в раннем христианском искусстве, а Иоппия была местом, где во времена Плиния были выставлены остатки цепей Андромеды на скале перед городом, и откуда кости кита были привезены в Рим как реликвии чудовища Андромеды. Признание того места, которое природный миф о человеке, проглоченном чудовищем, занимает в мифологии отдаленных и диких рас, а затем и высших народов, влияет на аргументацию в области библейской критики. Она укрепляет позиции критиков, которые, видя, что Книга Ионы состоит из двух чудесных эпизодов, приспособленных для того, чтобы преподнести два великих религиозных урока, больше не предполагают

намерения буквального повествования в том, что они могут справедливо считать самой продуманной притчей Ветхого Завета. Если бы Книга Ионы была утеряна в давние времена, а восстановлена лишь недавно, то вряд ли среди ученых нашло бы признание какое-либо другое мнение о ней, кроме этого.^[443]

Представление об Аиде как о чудовище, проглатывающем людей после смерти, было хорошо знакомо христианской мысли. Так, например, в рассказе о сошествии в Аид в апокрифическом Евангелии от Никодима Аид говорит от своего лица, жалуясь, что у него болит живот, когда Спаситель должен спуститься и освободить святых, заключенных в нем от начала мира; А в средневековых изображениях этого освобождения, так называемого "Изгнания из ада", Христос изображается стоящим перед раскрытой пастью огромного рыбоподобного чудовища, из которой выходят Адам и Ева, первые из человечества".^[444] С еще большей отчетливостью мифического смысла чудовище, пожирающее людей, представлено в скандинавской "Эйрекс-саге". Эйрек, направляясь в рай, приходит к каменному мосту, охраняемому драконом, и, войдя в его пасть, обнаруживает, что попал в мир блаженства.^[445] Но в другом чудесном сказании, принадлежащем к той легендарной поросли, которая образовалась вокруг ранней христианской истории, не сохранилось столь заметного остатка природно-мифического. Святая Маргарита, дочь антиохийского священника, была брошена в темницу, и там на нее в виде дракона налетел сатана и проглотил ее заживо:

Дева Мергрет взглянула на нее,

И видит дракона отвратительного, Из хирна вылетевшего:

Глаза его были полны злобы, пасть широко раскрыта,

И Маргрет не могла никуда бежать, Она должна была остаться там,

Дева Маргрет застыла, как камень,

И этот отвратительный червь, К ней в сторону устремившись.

Взял ее в свою мерзкую пасть И проглотил ее плоть и кости.

А потом он закричал: "Нет ей вреда!

Дева Мергрет На драконе стояла;

Blyth was her harte, And joyful was her mood."^[446]

Истории, относящиеся к той же группе, небезызвестны в европейском фольклоре. Одна из них - история о Красной Шапочке, искаженная в английской детской версии, но более известная старым женам в Германии, которые могут рассказать, что прелестная маленькая служанка в своем блестящем красном атласном плаще была проглочена волком вместе со своей бабушкой, но они обе вышли целыми и невредимыми, когда охотник разорвал спящего зверя. Тот, кто может вместе с принцем Хэлом вообразить, что "само благословенное солнце - это прекрасная горячая девушка в тафте цвета пламени", а затем представить ее поглощенной Скеллом, волком, пожирающим солнце в скандинавской мифологии, может быть склонен отнести сказку о Красной Шапочке к мифам о закате и восходе. Действительно, в "Märchen" братьев Гримм есть еще одна история, частично

совпадающая с этой, и мы не можем сомневаться, что в ней есть причудливый оттенок солнечного мифа. Она называется "Волк и семеро детей" и рассказывает о том, как Волк проглотил всех детей, кроме самого младшего из семи, который был спрятан в шкафу с часами. Как и в "Красной Шапочке", они вскрывают Волка и наполняют его камнями. Эта сказка, принявшая нынешнюю форму после изобретения часов, выглядит так, будто сказочник думал не о настоящих детях и волке, а о днях недели, проглоченных ночью, иначе как бы он мог додуматься до того, что волк не мог добраться до самого младшего из семи детей, потому что тот был спрятан (как и сегодня) в футляре часов?^[447]

В связи с этой детской сказкой стоит задать вопрос: действительно ли в крестьянском фольклоре современной Европы до сих пор сохранились эпизоды природного мифа, причем не в виде разбитых и бессмысленных фрагментов, а в полной форме и значении? В качестве ответа достаточно привести историю Василисы Прекрасной, рассказанную г-ном В. Ралстоном в одной из его лекций по русскому фольклору. Мачеха и две сестры Василисы, замышляя против ее жизни, посылают ее за светом в дом ведьмы Бабы Яги, и ее путешествие содержит следующую историю Дня, рассказанную в самой правдивой мифической манере. Идет Василиса и бродит, бродит по лесу. Идет она и дрожит. Вдруг перед ней скачет всадник, сам он белый, и одет в белое, и конь под ним белый, и атрибуты белые. И наступил рассвет. Идет она дальше, а навстречу ей второй всадник - красный, в красном одеянии и на красном коне. Стало всходить солнце. Она едет весь день, и ближе к вечеру подъезжает к дому ведьмы. Вдруг снова появляется всадник, черный, весь в черном, на черном коне; он подскочил к воротам Баба-Яга и исчез, словно провалился сквозь землю. Наступила ночь. После этого, когда Василиса спросила ведьму, кто был белым всадником, та ответила: "Это мой ясный день"; кто был красным всадником - "Это мое красное солнце"; кто был черным всадником - "Это моя черная ночь; все они - мои верные друзья". Теперь, учитывая, что сказка о Красной Шапочке принадлежит к тому же классу фольклорных сказок, что и сказка о Василисе Прекрасной, мы не должны бояться искать в ней следы того же архаического типа природного мифа, который в другой не только сохраняется, но и сохраняется с полным сознанием смысла.

Развитие природного мифа в героическую легенду, по-видимому, происходило среди варварских племен островов Южного моря и Северной Америки так же, как и среди предков классических народов Старого Света. Мы не должны ожидать точной последовательности или правильной последовательности эпизодов в героических циклах, но должны судить по характеристикам самих эпизодов о том, какие идеи их породили. Что касается менее культурных рас, то взгляд на два легендарных цикла, один из Полинезии и другой из Северной Америки, даст представление о разновидностях трактовки фаз солнечного мифа. Новозеландский миф о Мауи, перемешанный с другими причудами, в своих наиболее ярких чертах представляет собой историю о Дне и Ночи. История рождения Солнца из океана рассказывается так. Было пять братьев, которых звали Мауи, и именно младший Мауи был брошен в море матерью Тарангой, спасен своим предком Тама-нуи-ки-те-Ранги, Великим Человеком-в-Небе, который отнес его в свой дом и повесил на крыше. Далее в причудливой форме приводится история об исчезновении Ночи на рассвете. Однажды ночью, когда Таранга вернулась домой, она нашла маленького Мауи с его братьями, и, узнав в нем своего последнего ребенка, дитя своей старости, она взяла его к себе спать, как брала других Мауи, его братьев, пока они не выросли. Но маленький Мауи стал недовольным и подозрительным, когда обнаружил, что каждое утро его мать встает на рассвете и в мгновение ока исчезает из дома, чтобы не возвращаться до ночи. И вот однажды ночью он вылез наружу и заделал все щели в деревянном окне и дверном проеме, чтобы день не проникал в дом; забрезжил слабый свет ранней зари, потом солнце поднялось и ушло в небо, а Таранга все спала, ибо

не знала, что за окном день. Наконец она вскочила, выдернула засов из скважины и в ужасе убежала. Тогда Мауи увидел, как она нырнула в дыру в земле и исчезла, и таким образом он нашел глубокую пещеру, по которой его мать спускалась под землю с наступлением ночи. После этого следует эпизод посещения Мауи своей прародительницы Мури-ранга-уэнуа, в том западном краю земли, где души маори спускаются в подземный мир мертвых. Она принимает, когда он приближается к ней, и готовится сожрать его, но, обнюхав все вокруг с юга на восток и с востока на север, она чувствует его приход по западному ветру и понимает, что он - ее потомок. Он просит у нее чудесную челюстную кость, она отдает ее ему, и она становится его оружием в следующем подвиге, когда он ловит Солнце, Тама-нуи-те-Ра, Великого Человека-Солнце, в петлю, ранит его и заставляет медленно идти. С рыболовным крючком, заостренным чудесной челюстной костью и обмазанным собственной кровью для наживки, Мауи совершает свой самый знаменитый подвиг, вылавливая рыбу в Новой Зеландии, которая до сих пор называется Те-Ика-а-Мауи, рыба Мауи. Чтобы понять это, мы должны сравнить различные версии этой истории на этих и других островах Тихого океана, которые показывают, что это общий миф о поднятии сухой земли из-под океана. В других местах говорится, что челюстную кость подарил дед Мауи, Ранги-Венуа, Небо-Земля. Более четко сказано, что у Мауи было два сына, которых он убил в молодости, чтобы забрать их челюстные кости; теперь эти два сына должны быть Утром и Вечером, потому что Мауи сделал утреннюю и вечернюю звезды из глаза каждого; и именно челюстной костью старшего он поднял землю из глубины. Рассказывают, что когда Мауи вытащил свою рыбу, то обнаружил, что это земля, на которой были дома, и помосты, на которые можно было положить еду, и собаки лаяли, и горели костры, и люди работали. Более того, похоже, что подводный мир, из которого была поднята земля, был подземным миром Ночи, потому что крючок Мауи зацепился за фронтон дома Хине-нуи-те-по, Великой Дочери Ночи, и когда земля всплыла, ее дом был на ней, а она стояла рядом. Другая легенда маори рассказывает о том, как Мауи берет в руки огонь, тот обжигает его, и он бросается с ним в море: "Когда он погрузился в воду, солнце впервые зашло, и тьма покрыла землю. Когда он обнаружил, что наступила ночь, он немедленно погнался за солнцем и вернул его утром". Когда Мауи нес или бросал огонь в море, он разжигал вулкан. Рассказывают также, что, когда Мауи потушил все пожары на земле, его мать послала его за новым огнем к своей прародительнице Махуике. Тонганцы в своей версии мифа рассказывают, как младший Мауи обнаруживает пещеру, ведущую в Булоту, западную страну мертвых, и как его отец, другой Мауи, посылает его к старшему Мауи, который сидит у своего большого костра; двое борются, и Мауи уносит огонь для людей, оставляя старого бога землетрясений лежать калеккой внизу. Таким образом, легендарная группа драматизирует рождение солнца из океана и уход ночи, угасание света на закате и его возвращение на рассвете, а также спуск солнца в западный Аид, подземный мир ночи и смерти, который случайно отождествляется с областью подземного огня и землетрясений. Здесь действительно отчетливо прослеживаются черты истинного природного мифа, а смерть Мауи от руки его прародительницы Ночи достойно завершает его солнечную карьеру.^[448]

Именно с истории заката, очень по-разному задуманной, начинается прекрасный миф североамериканских индейцев о Красном лебеде. Эта история принадлежит алгонкинской расе. Охотник оджибва только что убил медведя и начал снимать с него шкуру, как вдруг что-то красное окрасило весь воздух вокруг. Достигнув берега озера, индеец увидел, что это прекрасный красный лебедь, чье оперение сверкало на солнце. Напрасно охотник пускал свои стрелы, ведь птица плыла невредимая и ничего не слышала, но наконец он вспомнил о трех волшебных стрелах, которые были дома у его отца. Первая и вторая стрелы летели все ближе и ближе, третья поразила лебедя, и, хлопая крыльями, он медленно улетел навстречу

заходящему солнцу. В полной мере ощутив поэтический солнечный смысл этого эпизода, Лонгфелло адаптировал его в качестве картины заката в одной из своих индийских поэм:

"Может быть, это солнце спускается

Над ровной равниной воды?

Или Красный Лебедь плывет, летит,

Раненный волшебной стрелой,

Окрашивая все волны в пунцовый цвет,

пунцовой кровью своей жизни,

Наполняя весь воздух великолепием,

Великолепием своего оперения?

Далее в сказке рассказывается, как охотник мчится на запад в погоне за Красным лебедем. В домиках, где он отдыхает, ему рассказывают, что она часто проплывала здесь, но те, кто следовал за ней, никогда не возвращались. Она - дочь старого мага, потерявшего свой скальп, который Оджибве удастся вернуть ему, надеть на голову, и старик восстает из земли, уже не дряхлый и дряхлый, а великолепный в юношеском блеске. Оджибва уходит, а маг вызывает прекрасную деву, теперь уже не свою дочь, а сестру, и отдает ее своему другу-победителю. В последующие дни, когда Оджибва вернулся домой со своей невестой, он отправился в путь и, подойдя к отверстию в земле, спустился и пришел в обитель ушедших духов; там он мог видеть светлый западный край добра и темное облако зла. Но духи сказали ему, что его братья дома ссорятся за обладание его женой, и наконец, после долгих скитаний, этот краснокожий Одиссей вернулся к своей неизменной Пенелопе, наложил волшебные стрелы на свой лук и распростер нечестивых женихов мертвыми у его ног". ^[449] Таким образом, дикарские легенды Полинезии и Америки, возможно, действительно сформировавшиеся под европейским влиянием, согласуются с теорией ^[450] о том, что Одиссей, посещающий Елисейские поля, или Орфей, спускающийся в страну Аида, чтобы вернуть "широко сияющую" Эвридику, - это всего лишь само Солнце, спускающееся в нижний мир и поднимающееся из него.

Там, где Ночь и Аид обретают в мифе личные очертания, мы можем ожидать найти представления, подобные тем, что просто отражены в санскритском слове, обозначающем вечер, "rajanîmukha", т.е. "рот ночи". Так, скандинавы рассказывали о богине смерти Хель, рот которой зияет, как пасть Фенрира, ее брата, волка, пожирающего луну; а в старинной немецкой поэме описывается адская бездна, зияющая от неба до земли:

"der was der Hellen gelîch

diu daz abgrunde

begenit mit ir munde

unde den himel zuo der erden." ^[(451)]

Скульптуры на соборах до сих пор изображают для ужаса нечестивцев ужасные челюсти Смерти, пасть Ада, широко разверзающуюся, чтобы поглотить свои жертвы. Опять же, там, где варварская космология принимает доктрину о небесной тверди, простирающейся над землей, и о подземном мире, куда спускается солнце, когда заходит, и человек, когда

умирает, здесь имеет место концепция ворот или порталов, будь то в реальном или метафорическом смысле. Таковы великие врата, которые, по описанию негра с Золотого Берега, Небеса открывают утром для Солнца; таковы же были врата Аида у древних греков и врата Шеола у древних евреев. Есть три мифических описания, связанных с этими идеями, которые встречаются у каренцев, алгонкинов и ацтеков и заслуживают особого внимания. Карены Бирмы, раса, среди которой идеи в значительной степени заимствованы у более культурных буддистов, с которыми они контактировали, имеют здесь первенство за отчетливость своего изложения. Они говорят, что на западе есть два массивных пласта скал, которые постоянно открываются и закрываются, и между этими пластами на закате спускается солнце, но как поддерживается верхний пласт, никто не может описать. Эта идея хорошо прослеживается в описании праздника Бхай, где к жертвенным птицам обращаются так: "Семь небес, ты поднимаешься к вершине; семь земель, ты спускаешься к низу. Ты прибываешь в Кху-те; ты отправляешься к Тха-ма [т.е. к Яме, судье мертвых в Аиде]. Ты проходишь через расщелины скал, ты проходишь через расщелины обрывов. Когда открываются и закрываются западные ворота скалы, ты проходишь между ними; ты проходишь под землей, где путешествует Солнце. Я нанимаю тебя, я увещаю тебя. Я делаю тебя посланником, я делаю тебя ангелом и т. д." ^[452] Перейдя из Бирмы в район североамериканских озер, мы находим соответствующее описание в сказке оттавов Иоско, уже цитировавшейся здесь в связи с ее четко выраженной персонификацией Солнца и Луны. Эта легенда, хотя и современная в некоторых своих описаниях европейцев, их кораблей и далеких земель за морем, очевидно, основана на мифе о Дне и Ночи. Иоско, по-видимому, является Иоскехой, Белым, чье состязание с его братом Тавискаррой, Темным, представляет собой ранний и самый настоящий гуронский природный миф о Дне и Ночи. Иоскеха и его друзья годами путешествуют на восток, стремясь достичь солнца, и наконец приходят к жилищу Манабожо у края света, а затем, немного дальше, к пропасти, которую нужно пройти на пути в страну Солнца и Луны. Они начали слышать шум бьющегося неба, и казалось, что оно совсем рядом, но им предстояло пройти еще немало, прежде чем они достигнут этого места. Когда небо опускалось, его давление вызывало из отверстия порывы ветра, настолько сильные, что путники едва могли держаться на ногах, а солнце проходило лишь на небольшом расстоянии над их головами, Небо опускалось с силой, но поднималось медленно и постепенно. Иоско и один из его друзей встали у края, с большим усилием проскочили через него и закрепились на другой стороне; но двое других были в страхе и нерешительности, и, когда их спутники позвали их сквозь темноту: "Прыгай, прыгай! небо спускается", - они посмотрели вверх и увидели, что оно спускается, но, парализованные страхом, они прыгнули так слабо, что дотянулись до другой стороны только руками, и в тот же миг небо, с ужасным звуком ударив о землю, столкнуло их в страшную черную бездну. ^[453] Наконец, в погребальном ритуале ацтеков можно найти похожее описание первой опасности, с которой сталкивается тень на пути, ведущем в ту подземную Страну мертвых, которую освещает солнце, когда на земле ночь. Дав труп первый из паспортов, которые должны были доставить его в целости и сохранности до конца путешествия, выжившие сказали ему: "С этим ты пройдешь между двумя горами, которые бьются одна о другую". ^[(454)] Исходя из этой группы солнечных представлений, а также представления о смерти Мауи, мы можем объяснить как происходящее из разрушенной фантазии солнечного мифа тот знаменитый эпизод греческой легенды, где добрый корабль Арго прошел между Симплегадами, двумя огромными утесами, которые открывались и закрывались снова с быстрым и жестоким столкновением. ^[455] Могло ли какое-либо усилие беспочвенной фантазии вызвать в голове поэта мысль, столь причудливую саму по себе, но столь подходящую к мифам каренов и ацтеков о вратах Ночи и Смерти? С легендой маори аргонавтская сказка имеет еще более глубокое совпадение. В обоих случаях событие

определяет будущее, но эта мысль реализуется двумя обратными способами. Если Мауи прошел через вход в Ночь и вернулся в День, смерть не должна задержать человечество; если Арго прошел мимо Клашеров, путь между ними должен быть открыт навеки. Арго пронесся в безопасности, и Симплегады больше не могут столкнуться с проходящим кораблем; Мауи был раздавлен, и человек больше не выйдет из Аида.

Есть и другая солнечная метафора, которая описывает солнце не как личное существо, а как члена еще более великого существа. На Яве и Суматре его называют "Мата-ари", на Мадагаскаре - "Масо-андро", "Око дня". Если искать перевод этой мысли из метафоры в миф, то можно найти его в новозеландских историях о Мауи, который поместил свой глаз на небо как Солнце, а глаза двух своих детей - как Утреннюю и Вечернюю звезды.^[456] Природный миф, таким образом имплицитно и эксплицитно изложенный, широко развит на арийской почве. Он является частью макрокосмического описания вселенной, хорошо известного в азиатском мифе, а в Европе выраженного в том отрывке орфической поэмы, где говорится о Юве, одновременно правителе мира и самом мире: Его славная голова озаряет небо, где висят его звездные волосы, воды шумящего океана - это пояс, опоясывающий его священное тело - землю всепроникающую, его глаза - солнце и луна, его разум, движущий и управляющий по совету всеми вещами, - это царственный эфир, от которого не ускользает ни голос, ни звук:

"Sunt oculi Phoebus, Phœboque adversa recurrens

Синтия. Mens verax nullique obnoxius æther

Regius interitu", qui cuncta movetque regitque

Consilio. Vox nulla potest, sonitusve, nec ullus

Hancce Jovis sobolem strepitus, nec fama latere.

Sic animi sensum, et caput immortale beatus

Obtinet: illustre, immensum, immutabile pandens,

Atque lacertorum valido stans robore certus."^[(457)]

Там, где арийский мифотворец не задумывается о меньшем свете, он может в различных выражениях описывать солнце как небесное око. В Риг-Веде это "глаз Митры, Варуны и Агни" - "чакшух Митрасья Варунасья Агнех".^[458] В Зенд-Авесте это "сияющее солнце с быстрыми конями, глаз Ахура-Мазды"; в других местах восхваляются оба глаза, очевидно, солнце и луна.^[459] У Гесиода это "всевидящее око Зевса" - "πάντα ἰδὺν Διὸς ὀφθαλμός:" Макробий говорит об античности, называя солнце глазом Иова - "τί ἥλιος; οὐράνιος ὀφθαλμός."^[(460)] Старые германцы, называя солнце "глазом Уотана",^[461] признавали Уотана, Водена Одхина, самим божественным Небом. Эти мифические выражения относятся к самому недвусмысленному типу. Намек, который они дают, позволяет не утверждать, а предлагать предположительные интерпретации для двух самых причудливых эпизодов древнеевропейского мифа. Один, Всеотец, говорят старые скальды Скандинавии, восседает среди своих эсиров в городе Асгарде, на своем высоком троне Хлидскиальф (Крышка-полка), откуда он может смотреть вниз на весь мир, различая все деяния людей. Это старик, закутанный в широкий плащ и закрывающий лицо своей широкополой шляпой, "os pileo ne cultu proderetur obnubens", как говорит Сакс Грамматик. Один - одноглазый; он хотел испить из колодца Мимира, но ему пришлось оставить там один из своих глаз в залог, как сказано в "Вёлуспе":

"Все знают меня, Один! Где ты спрятал свой глаз

В знаменитом колодце Мимира".

Медовуху пьет Мимир каждое утро

Из заклада отца Вала - представляете, что это такое?

Поскольку единственный глаз Одина, несомненно, является солнцем на небе, можно предположить, что представляет собой потерянный глаз в колодце, возможно, отражение самого солнца в любом бассейне или, что более вероятно, луны, о которой в народном мифе говорится как о найденной в колодце.^[462] Возможно, подобная солнечная фантазия также может объяснить часть мифа о Персее. Есть три скандинавские Норны, которых зовут Урдхр, Вердханди и Скулд - Была, Есть и Будет - и эти три девы являются "Странными сестрами", которые определяют жизнь всех людей. Так судьбы, Паркай, дочери неизбежного Анагке, делят между собой периоды времени: Лакхесис воспекает прошлое, Клото - настоящее, Атропос - будущее. Можно ли теперь считать, что эти роковые сестры имеют общую природу с двумя другими мифическими триадами сестер - Гремями и их родственницами Горгонами?^[463] Если это так, то легко понять, почему из трех Горгон только одна была смертной, чью жизнь не смогли спасти две ее бессмертные сестры, ибо бессмертное прошлое и будущее не могут спасти вечно умирающее настоящее. Нетрудно также разгадать загадку: что это за единый глаз, который был у Грайи между ними и переходил от одного к другому, - глаз дня - солнца, которого прошлое уступает настоящему, а настоящее - будущему.

По сравнению с великолепным Владыкой Дня бледная Владычица Ночи занимает в мифе, как и в природе, более низкое и незначительное место. Среди обширной группы легенд, объединяющих Солнце и Луну, два ярких примера можно увидеть в традициях, с помощью которых полудициализованные расы Южной Америки вывели себя из состояния окружающих их диких племен. К этим легендам апеллируют даже современные писатели как к благодарным воспоминаниям о реальных человеческих благодетелях, которые давным-давно перенесли в Америку культуру Старого Света. Но, к счастью для исторической правды, мифическая традиция рассказывает свои истории, не опустошая эпизоды, которые выдают ее реальный характер более критическому наблюдению. Муиски на высоких равнинах Боготы были когда-то, по их словам, дикарями без земледелия, религии и закона; но к ним пришел с Востока старый и бородатый человек, Бохика, дитя Солнца, и он научил их обрабатывать поля, одеваться, поклоняться богам, стать народом. Но у Бохика была злая, красивая жена, Гюйтака, которая любила злить и портить дело своего мужа; и именно она заставила реку вздуться, пока земля не покрылась потопом, и лишь немногие из людей спаслись на вершинах гор. Тогда Бохика разгневался, изгнал с земли злую Хуитаку и сделал ее Луной, ибо не было раньше Луны; он расколол скалы и создал могучий катар Текендама, чтобы дать потоку унести прочь. Затем, когда земля высохла, он дал остаткам человечества год и периодические жертвоприношения, а также поклонение Солнцу. Люди, рассказывавшие этот миф, не забыли, о чем мы могли бы догадаться и без их помощи, что Бохика сам был Зухе, Солнцем, а Хуитака - женой Солнца, Луной.^[464]

Похожим по смыслу, хотя и отличающимся по фантазии, является миф о цивилизации инков. Люди, говорится в этой легенде чичуа, были дикарями, живущими в пещерах, как дикие звери, пожирающие дикие корни и плоды и человеческую плоть, прикрываясь листьями и корой или шкурами животных. Но наш отец Солнце сжалился над ними и послал двух своих детей, Манко Капака и его сестру-жену, Маму Окльо, которые поднялись из озера Титикака и дали некультурным ордам закон и власть, брак и моральный порядок, земледелие, искусство

и науку. Так была основана великая Перуанская империя, где в последующие века каждый инка и его сестра-жена, продолжая могучий род Манко Какапака и Мама Окльо, представляли в правлении и религии не только первых земных царственных предков, но и небесных отца и мать, олицетворением которых мы можем считать Солнце, а его сестру-жену - Луну.^[465] Таким образом, народы Боготы и Перу, помня о днях былой дикости и связи своей культуры с национальной религией, воплотили свои традиции в мифах часто повторяющегося типа, приписывая самим богам в человеческом облике установление своего культа.

Непостоянная луна" фигурирует в группе характерных историй. Австралийская легенда гласит, что Митян, Луна, был местным котом, который влюбился в чужую жену и с тех пор был изгнан странствовать.^[466] Хасиасы Гималаев говорят, что Луна ежемесячно влюбляется в свою тещу, которая бросает ему в лицо пепел, отчего у него появляются пятна.^[467] Славянская легенда, следуя тому же пути, говорит, что Луна, царь ночи и муж Солнца, неверно полюбил Утреннюю Звезду, за что был проткнут насквозь в наказание, как мы видим его на небе.^[468] По другой версии, периодическое умирание и возрождение Луны представляет собой болезненный контраст с судьбой человека в одном из наиболее часто повторяемых и характерных мифов Южной Африки, который рассказывается среди намакуа. Однажды Луна послала Зайца к людям, чтобы передать им послание: "Как я умираю и воскресаю, так и вы умрете и воскресите", но Заяц пришел к людям и сказал: "Как я умираю и не воскресаю, так и вы умрете и не воскресите". Тогда Заяц вернулся и рассказал Луне, что он сделал, и Луна ударила его топором и рассекла ему губу, которая так и осталась с тех пор, и некоторые говорят, что Заяц убежал и продолжает убегать, а другие говорят, что он ударил когтями по лицу Луны и оставил на нем шрамы, которые до сих пор видны, и еще говорят, что причина, по которой намакуа возражают против поедания зайца (предрассудок, который на самом деле они разделяют с очень разными расами), в том, что он принес людям эту злую весть".^[469] Примечательно, что на далеких островах Фиджи рассказывают историю, настолько похожую на эту, что трудно не предположить, что обе они являются версиями общего оригинала. Между двумя богами возник спор о том, как должен умереть человек: "Ра Вула (Луна) утверждал, что человек должен быть подобен самому себе - исчезнуть на некоторое время, а затем снова жить. Ра Калаво (Крыса) не стал слушать это доброе предложение, а сказал: "Пусть человек умрет, как умирает крыса". И он одержал верх". Датировка версий, по-видимому, показывает, что наличие этих мифов у хоттентотов и фиджийцев, находящихся на двух противоположных концах земного шара, во всяком случае, не связано с передачей в современную эпоху.^[470]

Существует очень сложный дикарский природный миф о порождении звезд, который, несомненно, может служить ключом, связывающим историю двух далеких племен. Грубые минтира Малайского полуострова выражают в простых выражениях веру в твердый небосвод, обычную для низших слоев цивилизации; они говорят, что небо - это большой горшок, удерживаемый над землей шнуром, и если бы этот шнур порвался, все на земле было бы раздавлено. Луна - женщина, и Солнце тоже: звезды - дети Луны, а у Солнца в давние времена их было столько же. Опасаясь, однако, что человечество не выдержит столько яркости и жара, они договорились, что каждый будет пожирать своих детей; но Луна, вместо того чтобы съесть свои звезды, спрятала их от глаз Солнца, которое, поверив, что все они съедены, съело своих; не успела она это сделать, как Луна вывела свою семью из своего укрытия. Когда Солнце увидело их, то, охваченное яростью, погналось за Луной, чтобы убить ее; погоня длится с тех пор, и иногда Солнце даже подходит достаточно близко, чтобы укусить Луну, и это является затмением; Солнце, как люди могут видеть до сих пор, пожирает свои звезды на рассвете, а Луна прячет свои весь день, пока Солнце близко, и выводит их

только ночью, когда ее преследователь далеко. Теперь среди племени Северо-Восточной Индии, хо из Чота-Нагпора, миф появляется снова, очевидно, из того же источника, но с другим концом; Солнце раскололо Луну на две части за ее обман, и таким образом сплетенные и вновь ставшие целыми, она осталась, и ее дочери с ней, которые являются Звездами.^[471]

От дикости до цивилизации в мифологии звезд можно проследить ход мысли, который, правда, менялся в применении, но никогда не прерывался в своей очевидной связи от первого до последнего. Дикарь видит отдельные звезды как одушевленные существа, или объединяет звездные группы в живые небесные существа, или их конечности, или объекты, связанные с ними; в то время как на другом конце шкалы цивилизации современный астроном сохраняет именно такие древние фантазии, обращая их на счет полезного выживания, как средство для составления карты небесного глобуса. Дикарские названия и рассказы о звездах и созвездиях поначалу могут показаться детскими и бесцельными причудами; но при изучении низших рас всегда случается так, что чем больше у нас средств для понимания их мыслей, тем больше смысла и разума мы в них находим. Аборигены Австралии говорят, что Юрри и Ванджел, которые являются звездами, называемыми нами Кастор и Поллукс, преследуют кенгуру Пурру (нашу Капеллу) и убивают его в начале сильной жары, а мираж - это дым от огня, на котором они его жарят. Говорят также, что Марпеан-Куррк и Ниллоан (Арктур и Лира) были первооткрывателями муравьиных пупсов и яиц птицы-зайчика и научили аборигенов находить их для еды. Переведенные на язык фактов, эти простые мифы фиксируют летнее местоположение звезд, о которых идет речь, и времена года муравьев-пупасов и яиц-ростовщиков, которые отмечаются звездами, названными их первооткрывателями.^[472] Не менее прозрачен смысл и в прекрасном алгонкинском мифе о Создателе лета. В давние времена на земле царила вечная зима, пока маленький энергичный зверек по имени Рыбак, которому помогали другие его друзья, не пробил отверстие в небе в прекрасную небесную страну, позволил теплым ветрам вырваться наружу и спустить на землю лето, а также открыл клетки для заключенных в них птиц: Но когда обитатели неба увидели, что их птицы выпущены на свободу и теплые ветры спускаются, они пустились в погоню и, пустив в Фишера свои стрелы, попали ему в единственное уязвимое место - в кончик хвоста; таким образом он погиб на благо жителей земли и стал созвездием, носящим его имя, так что до сих пор в надлежащее время люди видят его лежащим, как он упал на север, на равнинах неба, с роковой стрелой, все еще торчащей в его хвосте".^[473] Сравните эти дикарские истории с Орионом, преследующим сестер Плеяд, которые укрылись от него в море, и девами, которые оплакали себя до смерти и превратились в звездное скопление Гиады, чей восход и заход означал дождь: такие мифические существа могли быть придуманы дикарями для простоты значения, так же как дикарские мифы о созвездиях могли быть придуманы древними греками. Если учесть, что австралийцы, способные придумывать такие мифы, да еще с такой полнотой смысла, - это дикари, которые сложили два и один, чтобы получить цифру три, то можно судить, насколько глубоко в истории культуры лежат эти представления, реликты которых до сих пор представлены на наших звездных картах Кастором и Поллуксом, Арктуром и Сириусом, Бозтесом и Орионом, Арго и Карловым кошельком, Туканом и Южным Крестом. Цивилизованные или дикарские, древние или новые, созданные по старинному образцу, эти названия настолько похожи по характеру, что любое племя людей может перенять их у любого другого, как американские племена, как известно, приняли европейские названия на свое небо, и как наше созвездие Королевского дуба, как говорят, попало в новых копиях старых индуистских трактатов в компанию семи мудрецов и других древних созвездий брахманической Индии.

Подобные причуды настолько причудливы, что два народа редко называют созвездия одинаково, и даже в пределах одной расы термины могут полностью различаться. Так, звезды, которые мы называем Поясом Ориона, в Новой Зеландии - это либо Локоть Мауи, либо форштевень Каноз Тамарете, чей якорь, сброшенный с носа, - Южный Крест.^[474] Большая Медведица в равной степени похожа на Вейн, Пояс Ориона служит также для Веретена Фригги или Марии, или Посоха Иакова. Но иногда встречаются и естественные соответствия. Семь сестер Плеяд кажутся австралийцам группой девушек, играющих на кордебалете; североамериканские индейцы называют их танцовщицами, а саамы - компанией девственниц.^[475] Еще более поразительным является соответствие между дикарями и культурными народами в представлениях о яркой звездной полосе, которая лежит как дорога через небо. Басуто называют ее "Путь богов"; оджи говорят, что это "Путь духов", по которому души поднимаются на небо.^[476] Североамериканские племена знают ее как "Путь хозяина жизни", "Путь духов", "Дорогу душ", по которой они отправляются в страну за могилой и где их костры можно увидеть пылающими, как более яркие звезды.^[477] Такие дикарские представления о Млечном Пути сочетаются с литовским мифом о "Дороге птиц", в конце которой души добрых людей, воображаемые улетающими в смерть, как птицы, живут свободно и счастливо.^[478] Мысль о том, что души обитают в Галактике, была знакома пифагорейцам, которые по слову своего учителя считали, что души, толпящиеся там, спускаются вниз и являются людям в виде снов,^[479] и манихеем, чья фантазия переносила чистые души в этот "столб света", откуда они могли спускаться на землю и снова возвращаться.^[480] От таких представлений о Галактике можно упасть до сиамской "Дороги белого слона", испанской "Дороги Сантьяго" или турецкой "Дороги паломников", и еще ниже - до "Соломенной дороги" сирийцев, персов и турок, которые сравнивают ее со своими дорожками, усыпанными кусками соломы, выпавшими из сетей, в которых они ее несут.^[481] Но из всех фантазий, связанных с небесной дорогой, у нас дома есть самая причудливая. Проходя по короткому и извилистому пути от собора Святого Павла до Кэннон-стрит, можно подумать, как мало осталось от названия великой улицы Уотлинггов, которая в былые времена проходила от Дувра через Лондон в Уэльс. Но как на небе, так и на земле существует Уотлинг-стрит, когда-то хорошо знакомая англичанам, но теперь почти забытая даже в местном диалекте. Чосер так говорит о ней в своем "Доме славы".

"Lo there (quod he) cast up thine eye

Se yondir, lo, the Galaxie,

Которую люди называют Млечным Путем,

Ибо он белый, а кое-где и голубой,

Ycallin it han Watlynge strete.^{'([482])}

Переходя от мифологии небесных тел, взгляд на другие области природного мифа даст новые доказательства того, что такая легенда имеет свой ранний дом в пределах пределов дикарской культуры. Так обстоит дело с мифами о ветрах. Новозеландцы рассказывают, как Мауи может оседлать другие ветры или заточить их в пещеры, но он не может поймать Западный ветер и найти его пещеру, чтобы бросить камень в пасть, и поэтому он преобладает, но время от времени он все же настигает его, и, спрятавшись в пещере, он угасает.^[483] В классической поэзии Эол держит заключенные ветры в своей пещере-темнице: - "Hic vasto aх Aeolus" (^[483]).

"Hic vasto rex Aeolus antro

Luctantes ventos, tempestatesque sonoras

Imperio premit, ac vinclis et carcere fraenat.^[(484)]

Миф о Четырех Ветрах развит среди коренных народов Америки с размахом, силой и красотой, едва ли сравнимыми с мифологией других народов мира. Эпизоды, относящиеся к этой ветви фольклора краснокожих индейцев, собраны в "Алгических исследованиях" Школкрафта, а затем переданы с восхитительным вкусом и симпатией, хотя, к сожалению, и без должной правдивости оригиналов, в шедевре Лонгфелло - "Песне о Хиавате". Западный ветер Маджекивис - это Кабеюн, Отец ветров, Вабун - Восточный ветер, Шавондаси - Южный ветер, Кабибонокка - Северный ветер. Но есть еще один могучий ветер, не входящий в мистический кватернион, - Манабожо, Северо-Западный ветер, поэтому его с мифической уместностью описывают как незаконное дитя Кабеюна. Свирепый Северный Ветер, Кабибонокка, тщетно пытается выгнать Шингебиса, затяжную водолазную птицу, из его теплого и счастливого зимнего жилища; а ленивый Южный Ветер, Шавондаси, вздыхает о девах прерий с ее солнечными волосами, пока они не становятся серебристо-белыми, и, когда он дышит на нее, одуванчик прерий исчезает.^[485] Человек естественным образом делит свой горизонт на четыре четверти, перед и за, справа и слева, и таким образом приходит к мысли, что мир квадратный, и относит ветры к его четырем углам. Доктор Бринтон в своих "Мифах Нового Света" хорошо проследил, как из этих представлений вырастает легенда за легендой среди коренных рас Америки, где четыре брата-героя, или мифические предки, или божественные покровители человечества, при ближайшем рассмотрении оказываются личностями Четырех Ветров.^[486]

Ведийские гимны Марутам, штормовым ветрам, которые разрывают лесных царей и заставляют дрожать скалы, а затем снова принимают, по своему обыкновению, облик новорожденных младенцев, мифические подвиги младенца Гермеса в гомеровском гимне, легендарное рождение Борея от Астрея и Эоса, звездного неба и зари, - все это создает на арийской почве мифические представления, которые краснокожие индийские сказители могли понимать и соперничать.^[487] Крестьянин, поддерживающий в беседах у костра воспоминания о Диком Егере, Водеягере, Великом Веньере из Фонтенбло, Герне-охотнике из Виндзорского леса, почти утратил значение этого великого старого мифа о буре. Лишь в силу традиции на западе Англии сохранилось название "Wish" или "Wush" - гончие Дикого Егеря; слова, должно быть, уже давно утратили свое значение среди деревенских жителей, хотя мы можем узнать в них древнее известное имя Водена, старонемецкое "Wunsch". Как и в старину, бог неба гонит перед собой тучи в бушующей буре по небу, а сказочник, находясь в безопасности в стенах коттеджа, невольно описывает в личной легендарной форме эту самую Дикую Охоту на Бурю.^[488]

Дикарю-поэту или философу не раз приходило в голову представить себе гром или его причину в мифах о птице-громовержце. Об этом диковинном существе североамериканские легенды могут рассказать многое. Он - птица великого Маниту, как орел - Зевса, или даже сам великий Маниту, воплощенный в жизнь. Ассинибойны не только знают его существования, но даже видели его, а на крайнем севере рассказывают историю о том, как он создал мир. Ахты острова Ванкувер рассказывают о Тоотоох, могучей птице, обитающей далеко-далеко, хлопанье крыльев которой производит гром (Тоотак), а язык - вилообразную молнию. Когда-то этих птиц было четыре, и питались они китами; но великое божество Куаутеахт, войдя в кита, подговорило одну громовую птицу за другой спуститься и схватить его своими когтями, а затем, погрузившись на дно моря, утопило его. Так погибли трое из них, но последняя расправила крылья и улетела на далекую высоту, где и осталась с тех пор. Смысл этой истории, вероятно, заключается в том, что грозы приходят специально из одной

из четырех четвертей неба. Из подобных мифов, пожалуй, самым причудливым является тот, что рассказывают дакоты: Гром - большая птица, говорят они, отсюда и его скорость. Гром начинает старая птица; ее раскаты вызываются огромным количеством молодых птиц, или громовников, которые продолжают его, отсюда и большая продолжительность раскатов. Индейцы говорят, что именно молодые птицы, или громы, приносят вред; они похожи на молодых озорников, которые не слушают добрых советов. Старый гром или птица мудры и добры, они никого не убивают и не причиняют зла. Спустившись на юг, в Центральную Америку, можно найти упоминание о птице Вок, посланнице Хуракана, бога бури (чье имя перешло в европейские языки как *huracano*, *ouragan*, *hurricane*), молнии и грома. Так среди карибов, бразильцев, жителей островов Херви и Карен, бечуанов и басуто мы находим легенды о хлопающей или мигающей птице Грома, которые, кажется, просто переводят в миф мысль о громе и молнии, спускающихся из верхних областей воздуха, где обитают орел и стервятник.^[489]

Бог Неба обитает в небесных сферах, и поэтому какая форма может быть более подходящей для него и его посланников, чем подобие птицы? Но чтобы заставить землю дрожать под нашими ногами, необходимо существо совершенно иной природы, и, соответственно, в разных странах должность опоры твердой земли возложена на различные чудовищные существа, человеческие или животные, которые время от времени проявляют свои полномочия, сотрясая по неосторожности или в спорте, или в гневе свою ношу. Везде, где происходят землетрясения, мы, скорее всего, найдем версию великого мифа о Земле-носительнице. Так, в Полинезии тонганцы рассказывают, что Мауи держит землю на своем распростертом теле, а когда он пытается перевернуться в более удобную позу, происходит землетрясение, и люди кричат и бьют палками по земле, чтобы заставить его лежать спокойно. Другая версия является частью недавно упомянутого интересного мифа, который связывает подземный мир, куда солнце спускается ночью, с областью подземного вулканического огня и землетрясений. Старый Мауи лежал у своего костра в мертвой земле Булоту, когда его внук Мауи спустился ко входу в пещеру; молодой Мауи унес огонь, они боролись, старый Мауи был побежден и с тех пор лежит там, ушибленный и сонный, под землей, которая содрогается, когда он переворачивается во сне".^[490] На Целебесе мы слышим о поддерживающем мир Хоге, который трется о дерево, и тогда происходит землетрясение.^[491] Среди индейцев Северной Америки говорят, что землетрясения происходят от движения великой несущей мир черепахи. Теперь эта черепаха представляется лишь мифическим изображением самой Земли, и, таким образом, история лишь выражает в мифической фразе сам факт землетрясения; смысл лишь на одну степень менее отчетлив, чем у карибов, которые при землетрясении говорят, что их Мать-Земля танцует.^[492] Среди высших рас континента подобные представления мало изменились по своей сути; тласкаланцы говорили, что землетрясение вызвали уставшие божества, поддерживающие мир, которые переложили свою ношу на новую эстафету;^[493] чибчасы говорили, что это их бог Чибчакум перекладывает землю с плеча на плечо.^[494] В Азии миф распространяется по столь же широкому ареалу культуры. Камчадалы рассказывают о боге землетрясений Туиле, который катается на санях под землей, и когда его собака стряхивает блох или снег, происходит землетрясение;^[495] Та Ива, солнечный герой каренцев, поставил Шие-о под землю, чтобы переносить ее, и когда он двигается, происходит землетрясение.^[496] Несущие мир слоны индусов, поддерживающая мир лягушка монгольских лам, мир-бык мусульман, гигантский Омофор манихейской космологии - все это существа, которые несут землю на спине или голове и сотрясают ее, когда растягивают или сдвигают.^[497] Так, в европейской мифологии скандинавский Локи, привязанный железными ремнями в своей подземной пещере, корчится, когда нависающая над ним змея роняет на него яд; или Прометей борется под землей, чтобы разорвать свои узы; или леттский Дребкулс, или

Посейдон-землетряс заставляет землю качаться под ногами людей.^[498] От таких основательных мифов воображения, как большинство из этих, иногда можно отличить философские мифы, похожие на них по форме, но представляющие собой попытки серьезного объяснения без всякой метафоры. Японцы считают, что землетрясения вызываются огромными китами, ползущими под землей, и, вероятно, их натолкнули на эту мысль находки ископаемых костей, которые кажутся останками таких подземных чудовищ, так же как мы знаем, что сибиряки, которые находят в земле кости и бивни мамонтов, считают их принадлежащими огромным норовистым зверям, и в силу этой веры довели себя до мысли, что иногда видят, как земля вздымается и опускается, когда чудовища ползут под ней. Таким образом, при исследовании мифов о землетрясениях в мире оказывается, что два процесса - перевод на язык мифов самого явления и грубая научная теория, объясняющая его реальным движущимся под землей животным, - могут привести к появлению легенд, имеющих очень поразительное сходство.^[499]

Рассмотрев таким образом мифические чудеса неба и земли, солнца, луны и звезд, ветра, грома и землетрясения, можно приступить к исследованию в условиях реальной определенности. Пока о таких существах, как Небо или Солнце, сознательно говорят на языке мифов, смысл их легенд не подлежит сомнению, а действия, приписываемые им, как правило, естественны и уместны. Но когда явления природы принимают более антропоморфную форму и отождествляются с личными богами и героями, а в последующие времена эти существа, утратив первоначальное сознание своего происхождения, становятся центрами, вокруг которых группируются плавающие фантазии, тогда их смысл становится неясным и испорченным, и соответствия их прежнему характеру уже не приходится требовать. На самом деле, необоснованное ожидание такой последовательности в природных мифах, после того как они перешли в ту стадию, которую можно назвать героической, является одной из самых пагубных ошибок мифолога. В настоящем исследовании природные мифы рассматривались в основном в их примитивном и безошибочном состоянии, и лишь в некоторой степени были расширены за счет включения близко соответствующих легенд в менее легко интерпретируемом состоянии. За рамками моей работы осталось систематическое обсуждение взглядов Гримма, Гроте, Макса Мюллера, Куна, Ширрена, Кокса, Бреала, Дасента, Келли и других мифологов. Даже набросанные здесь контуры были намеренно оставлены без заполнения окружающих деталей, которые могли бы запутать их форму, хотя эта строгость заставила пренебречь многими заманчивыми подсказками, чтобы проработать эпизод за эпизодом, прослеживая их связь с мифами далеких времен и стран. Моей целью было скорее привлечь внимание к природной мифологии низших рас, чтобы их ясные и свежие мифические представления могли послужить основой для изучения природных мифов всего мира. Приведенные здесь доказательства и интерпретации, как бы несовершенны они ни были, по-видимому, поддерживают сильное мнение относительно исторического развития легенд, которые описывают в личной форме жизнь природы. Состояние ума, к которому принадлежат такие фантастические вымыслы, обнаруживается в полной силе в дикарском состоянии человечества, его рост и наследование продолжают в более высокой культуре варварских или полудивилизованных народов, и, наконец, в цивилизованном мире его влияние все больше и больше переходит от реализованной веры в причудливую, аффектированную и даже искусственную поэзию.

ГЛАВА X.

Мифология (продолжение).

Философские мифы: умозаключения становятся псевдоисторией - Геологические мифы - Влияние учения о чудесах на мифологию - Магнитная гора - Мифы об отношении обезьян к людям путем развития или вырождения - Этнологическое значение мифов об обезьянолюдях, людях с хвостами, лесных людях - Мифы ошибок, извращений и преувеличений: истории о гигантах, карликах и чудовищных племенах людей - причудливые объяснительные мифы - мифы, связанные с легендарными или историческими личностями - этимологические мифы о названиях мест и людей - эпонимические мифы о названиях племен, народов, стран и т. д.; их этнологическое значение - Прагматические мифы, реализующие метафоры и идеи - Аллегория - Звериная басня - Заключение.

Хотя попытка свести к правилам и системе всю область мифологии была бы пока опрометчивой и преждевременной, однако постепенное вторжение в одну мифическую провинцию за другой оказывается вполне осуществимым и выгодным. Обсудив теорию природных мифов, стоит заглянуть в другие направления, чтобы получить представление о грубой и детской мысли человечества, не оформленной в абстрактные доктрины, но воплощенной в мифической фантазии. В результате мы обнаружим массу легенд, полных интереса к ранней истории мнений, которые можно условно разделить на следующие рубрики: мифы философские или объяснительные; мифы, основанные на реальных описаниях, неправильно понятых, преувеличенных или извращенных; мифы, приписывающие предполагаемые события легендарным или историческим личностям; мифы, основанные на реализации причудливой метафоры; и мифы, созданные или приспособленные для передачи моральных, социальных или политических наставлений.

Стремление человека узнать причины каждого события, свидетелем которого он становится, причины того, почему каждое положение вещей, которое он наблюдает, является именно таким, а не иным, не является продуктом высокой цивилизации, а характерно для его расы вплоть до ее низших стадий. У грубых дикарей это уже интеллектуальный аппетит, на удовлетворение которого уходит много времени, не занятого войной или спортом, едой или сном. Даже для ботокудо или австралийца научные спекуляции берут свое начало в реальном опыте: он научился совершать определенные действия, за которыми могут последовать определенные результаты, видеть, как совершаются другие действия и их результаты следуют за ними, делать выводы из результата, возвращаясь к предыдущему действию, и находить подтверждение своим выводам на деле. Если однажды он увидел, как олень или кенгуру оставили следы на мягкой земле, а на следующий день нашел новые следы и сделал вывод, что их сделало животное, пошел по следу и убил дичь, то он знает, что восстановил историю прошлых событий, сделав вывод из их результатов. Но на ранних стадиях познания происходит крайняя путаница между реальной традицией событий и идеальной их реконструкцией. И по сей день по миру ходят бесконечные истории, которые рассказывают как о реальности, но которые при критическом рассмотрении оказываются простыми умозаключениями, часто совершенно иллюзорными, из фактов, которые стимулировали выдумку какого-то любопытного исследователя. Так, один из авторов "Азиатских исследований" в конце XVIII века приводит следующий рассказ об андаманских островитянах как исторический факт, о котором ему сообщили: "Вскоре после того, как португальцы открыли проход в Индию вокруг мыса Доброй Надежды, один из их кораблей, на борту которого было несколько мозамбикских негров, потерялся на Андаманских островах, которые до тех пор были необитаемы. Чернокожие остались на острове и заселили его: европейцы сделали небольшой шалоп, на котором отправились в Пегу". Многих читателей

наверняка заинтересовала эта любопытная история, но при первом же прикосновении к фактам она растворяется в философском мифе, создаваемом легким переходом от того, что могло быть, к тому, что было. Далеко не факт, что острова были необитаемы во время плавания Васко де Гамы, их население, состоящее из голых негров с вьющимися волосами, было описано шестьсот лет назад, и эта история, которая звучала разумно для людей, озадаченных появлением чернокожего населения на Андаманских островах, конечно же, опровергается этнологами, знающими о широком распространении негроидных папуасов, действительно столь отличных от любой расы африканских негров.^[500] Не так давно я познакомился с очень совершенным мифом такого рода. На кирпичном поле недалеко от Лондона было найдено несколько костей ископаемого слона, и вскоре после этого в окрестностях распространилась история примерно такого содержания: "Несколько лет назад здесь проходил один из караванов Вомбуэлла, слон умер, и они похоронили его в поле, а теперь ученые джентльмены нашли его кости и думают, что получили праадамитского слона". Казалось бы, почти жестоко портить этот гениальный миф, указывая на то, что такой приз, как живой мамонт, был не по карману даже зверинцу Вомбуэлла. Но подобная история настолько точно объясняет факты для умов, не озабоченных приятными различиями между существующими и вымершими видами слонов, что в другой раз она была придумана в других местах при схожих обстоятельствах. Это произошло в Оксфорде, где мистер Бакленд нашел историю о караване Вомбвелла и мертвом слоне актуальной для объяснения аналогичной находки ископаемых костей.^[501] Подобные объяснения находок окаменелостей легко придумываются и часто используются, например, когда найденные в Альпах ископаемые кости приписывали слонам Ганнибала, или когда окаменевшая устричная раковина, найденная возле Мон-Сени, навела Вольтера на мысль о толпе паломников, направляющихся в Рим, или когда теологи предполагали, что такие раковины на горах были оставлены на их склонах и вершинах восходящим потоком. Такие теоретические объяснения безупречны в своем философском духе, пока дальнейшие наблюдения не докажут их несостоятельность. Их пагубное влияние на историческую совесть человечества начинается только тогда, когда умозаключение переворачивается с ног на голову, чтобы быть рассказанным как зафиксированный факт.

В связи с этим можно кратко остановиться на учении о чудесах в его особом отношении к мифологии. Мифические чудеса-эпизоды, рассказываемые дикарями-сказителями, удивительные сверхчеловеческие подвиги их богов и героев, часто являются для его сознания чудесами в первоначальном народном смысле этого слова, то есть странными и чудесными событиями; но они не являются для его сознания чудесами в частом современном смысле этого слова, то есть не являются нарушениями или вытеснениями признанных законов природы. *Excepio probat regulam*; признать что-либо исключением - значит подразумевать правило, от которого оно отступает; но дикарь не признает ни правила, ни исключения. Однако европейский слушатель, воспитанный на иных канонах доказательств, спокойно отвергнет самые почитаемые традиции предков этого дикаря лишь на том основании, что они рассказывают о событиях, которые невозможны. Обычные стандарты возможности, применяемые к достоверности традиций, действительно сильно изменились в ходе развития культуры на ее дикарском, варварском и цивилизованном этапах. Нас же здесь волнует то, что существует важный отдел легенды, который эти изменения в общественном мнении, обычно столь нестойкие, оставили в значительной степени неизменным. В средние века давно принятая практика достигла своего апогея, позволяя простым утверждениям о сверхъестественном влиянии ангелов или дьяволов, святых или колдунов превалировать над правилами доказательств и результатами опыта. Следствием этого стало то, что учение о чудесах стало как бы мостом, по которому мифология перешла из низшей культуры в высшую. Принципы мифотворчества,

относящиеся к ментальному состоянию дикаря, с ее помощью продолжали активно действовать в цивилизованном мире. Мифические эпизоды, которые европейцы с презрением отвергли бы, если бы они рассказывали о дикарских божествах или героях, нужно было лишь адаптировать к соответствующим местным деталям и изложить как чудеса из жизни какого-нибудь сверхчеловека, чтобы, как и в старину, занять почетное место в истории.

Из огромной массы имеющихся примеров в доказательство этого возьмем два случая, относящихся к классу геологических мифов. Первый - это хорошо известная легенда о святом Патрике и змеях. Она приводится доктором Эндрю Бордом в его описании Ирландии и ирландцев во времена Генриха VIII. "Yet in Ireland is stupendous thynge; for there is neyther Pyes nor venymus wormes. Там нет ни Аддера, ни Змеи, ни Туда, ни Лизерда, ни Юита, ни чего-либо подобного. Я видел камни, которые имели форму и очертания змеи и других венимусных червей. И жители графства говорят, что эти камни были червями, и они превратились в камни силой Божьей и молитвами оратора Патрика. И английские маршалы набирают из ирландского эрта камни, чтобы разложить их в своих садах, выкинуть и выкинуть венимус червей."^[502] При рассмотрении этого отрывка первым шагом является выделение фрагментов заимствованного иностранного мифа, относящегося, собственно, не к Ирландии, а к островам Средиземноморья; рассказ о том, что земля острова Крете смертельна для ядовитых змей, можно найти у Илиана,^[503] а св. Онорат, очистивший от змей свой остров (один из Леринских островов напротив Канн)^[504], кажется, имеет преимущество перед ирландским святым. После этих умозаключений остается философский миф, объясняющий существование ископаемых аммонитов как окаменевших змей, которому придается историческая позиция путем утверждения чуда и приписывания его Святому Патрику. Второй миф ценен историческими и геологическими свидетельствами, которые он случайно сохранил. На знаменитых руинах храма Юпитера Сераписа в Поццуоли, древнем ПUTEОЛИ, мраморные колонны, окруженные на полпути вверх литодомскими шпурами, доказывают, что земля храма должна была быть ранее погружена много футов ниже уровня моря, а затем поднята, чтобы снова стать сухой землей. История хранит удивительное молчание относительно событий, о которых свидетельствуют эти неопровержимые геологические доказательства; между зафиксированным украшением храма римскими императорами со второго по третий век и упоминанием о его существовании в руинах в XVI веке до недавнего времени не было никаких документальных сведений. Теперь мистер Такетт указал, что в одном из отрывков апокрифических Деяний Петра и Павла, датируемых, очевидно, более или менее ранним концом IX века, упоминается об оседании храма, приписывая это чуду святого Павла. Предание гласит следующее: "И когда он (Павел) вышел из Мессины, то приплыл в Дидиму и пробыл там одну ночь. И, отплыв оттуда, он на второй день пришел в Понтиолу (Путеолы). И Диоскор, корабельщик, который привез его в Сиракузы, сочувствуя Павлу за то, что он избавил его сына от смерти, оставив свой корабль в Сиракузах, сопровождал его в Понтиолу. И некоторые из учеников Петра, оказавшись там и приняв Павла, увещевали его остаться с ними. И он пробыл неделю, скрываясь, из-за повеления Кесаря (чтобы его предали смерти). И все топархи ждали, чтобы схватить и убить его. Но Диоскор, корабельщик, будучи сам лысым, в корабельном платье и смело говоря, в первый же день вышел в город Понтиолу. Подумав, что это Павел, они схватили его и обезглавили, а голову отправили к Кесарю. Павел же, находясь в Понтиоле и услышав, что Диоскор обезглавлен, опечалился великой скорбью и, взирая на высоту небес, сказал: "Господь Вседержитель на небе, являвшийся мне во всех местах, где я бывал ради Единородного Твоего Слова, Господа нашего Иисуса Христа, накажи этот город и выведи всех, уверовавших в Бога и последовавших слову Его". Он же сказал им: "Идите за Мною". И, выйдя из Понтиола с теми, которые уверовали в слово Божие, они пришли на место,

называемое Байас (Baia), и, взглянув вверх глазами, все увидели, что город, называемый Понтиолом, погружен в морской берег на одну сажень; и там он находится до сего дня, на память, под морем..... И те, которые спаслись из города Понтиола, который был поглощен, доложили Цезарю в Риме, что Понтиол был поглощен со всем своим множеством"^[505].

Эпизоды народного мифа, которые часто являются элементами серьезной веры того времени, к которому они относятся, могут служить важными записями интеллектуальной истории. В качестве примера, относящегося к классу философских или объяснительных мифов, рассмотрим одну из историй "Арабских ночей", которая на первый взгляд может показаться плодом самого буйного воображения, но тем не менее имеет научное происхождение; это история о Магнитной горе. Третий Калентер рассказывает в своей сказке, как встречный ветер загнал его корабли в странное море, и там, под действием притяжения гвоздей и других железных изделий, их с силой потянуло к горе из черного грузного камня, пока, наконец, железо не улетело на гору, а корабли не разлетелись на куски в прибое. Этот эпизод более древний, чем дата редактирования "Тысячи и одной ночи". Когда в поэме XII века Генриха Вельдекского герцог Эрнест и его спутники плывут в Клебермир, они видят скалу, которая называется Магнес, и их самих затягивает под нее среди "множества килей", чьи мачты стоят как лес.^[506] Переходя от сказочников к серьезным географам и путешественникам, рассказывающим о горе из грузного камня, мы видим, что Эль Казвини, как и Серапион до него, считает, что лодки, которые до сих пор можно увидеть на Цейлоне, скрепленные металлическими гвоздями, построены таким образом для того, чтобы магнитная скала не притягивала их в море. Это причудливое представление можно найти в "Сэре Джоне Мандевиле": "На острове, расщепленном Круэсом, были построены шипы, не имеющие ни ирен, ни уз, для скал адамандов; ибо они были все полны там, в том месте, что это марвайл, чтобы от них избавляться. И если кто-либо из шиппов, проходя мимо маршей, имел либо иренские полосы, либо иренские нагайки, то он должен быть изгнан. Ибо адаманд этого рода притягивает к себе ирен; и так же притягивает к себе шиппа из-за ирена, что он никогда не должен отступать от него и никогда не должен уходить."^[(507)] Теперь кажется, что рассказы о магнитной горе были даны не только как о принадлежащей южным морям, но и северным, и что люди связывали с такими представлениями указание магнитной иглы, как говорит сэр Томас Браун, "приписывая этому причину направления иглы, и считая, что потоки от этих гор и скал приглашают лилию к северу."^[(508)] На основании этих данных мы имеем, как мне кажется, достаточные основания предполагать, что гипотезы о полярных магнитных горах были впервые придуманы для объяснения действия компаса и что они породили рассказы о том, что такие горы оказывают, как считается, должное воздействие на железо проходящих кораблей. Аргумент подкрепляется тем соображением, что европейцам, которые, как принято говорить, указывают иглу на север, естественно, требовалась гора с грузным камнем в высоких северных широтах, в то время как, с другой стороны, восточным людям было столь же естественно поместить эту чудесную скалу на юге, поскольку они говорят, что именно на юг указывает игла. О том, как представляли себе магнетизм народы, не достигшие идеи двойной полярности, можно судить по следующим причудливым замечаниям в циклопедии XVII века китайского императора Кан-хи. Я слышу, как европейцы говорят, что компас поворачивается к северному полюсу, а древние - что к южному; кто из них рассудил правильнее? Поскольку ни те, ни другие не объясняют причин, мы приходим не к большому согласию с одной стороной, чем с другой. Но древние - - тем более ранние, и чем дальше, тем больше я убеждаюсь, что они понимали механизм природы. Всякое движение замирает и замирает пропорционально приближению к северу; трудно поверить, что именно оттуда исходит движение магнитной иглы".^[509]

Полагать, что теории о родстве человека и низших млекопитающих являются лишь плодом развитой науки, было бы крайней ошибкой. Даже на низких уровнях культуры люди, увлекающиеся спекулятивной философией, объясняли сходство между обезьянами и собой решениями, которые удовлетворяли их собственный разум, но которые мы должны классифицировать как философские мифы. Среди них истории, воплощающие мысль о восходящем изменении от обезьяны к человеку, более или менее приближающиеся к теории развития последнего столетия, можно найти бок о бок с другими, в которых обезьяны, наоборот, вырождаются из предыдущего человеческого состояния.

Центральноамериканская мифология развивает идею о том, что обезьяны когда-то были человеком.^[510] В Юго-Восточной Африке отец Дос Сантос давно заметил, что "они считают, что обезьяны в древности были мужчинами и женщинами, и поэтому на своем языке они называют их первыми людьми". Зулусы до сих пор рассказывают историю о племени амафеме, которые превратились в бабуинов. Это была праздная раса, которая не любила копать, но хотела есть в чужих домах, говоря: "Мы будем жить, хотя и не копаем, если будем есть пищу тех, кто возделывает землю". Тогда вождь того места, из дома Туси, собрал племя, и они, приготовив еду, вышли в пустыню. Они прикрепили сзади рукоятки своих теперь уже бесполезных кирок для копания, те выросли и стали хвостами, на их теле появились волосы, лоб стал нависать, и так они превратились в бабуинов, которых до сих пор называют "людьми Туси".^[511] История мистера Кингсли о великом и знаменитом народе доасюликов, которые в результате естественного отбора превратились в горилл, является цивилизованным аналогом этого дикарского мифа. Или же в обезьян могут превратиться аборигены, как рассказывают мбокоби в Южной Америке: во время великого пожара в их лесах мужчина и женщина забрались на дерево, чтобы укрыться от огненного потопа, но пламя опалило их лица, и они превратились в обезьян.^[512] Среди более цивилизованных народов эти фантазии имеют наглядное воплощение в мусульманских легендах, одна из которых гласит: "Был один еврейский город, стоявший у реки, полной рыбы, но хитрые существа, заметив привычки жителей, свободно появлялись на глаза по субботам, хотя в рабочие дни тщательно держались подальше. В конце концов искушение оказалось слишком сильным для еврейских рыбаков, но они дорого заплатили за несколько дней прекрасной игры, будучи чудесным образом превращены в обезьян в наказание за нарушение субботы. В последующие времена, когда Соломон проходил через Долину обезьян, между Иерусалимом и Маребом, он получил от их потомков, обезьян, живущих в домах и одетых как люди, рассказ об их странной истории."^[513] Так, в классические времена Юпитер наказал вероломную расу Серкопов; он отнял у них языки, рожденные только для лжесвидетельства, оставив их оплакивать в хриплых криках свою судьбу, превратившись в волосатых обезьян Питекусов, похожих и не похожих на людей, которыми они были: - 'deforme viros viros'.

'In deforme viros animal mutavit, ut idem

Dissimiles homini possent similesque videri.'^[(514)]

Переходя от вырождения к развитию, можно обнаружить, что легенды о происхождении человеческих племен от обезьян особенно часто применяются к расам, презираемым как низкие и звероподобные некоторыми более высокими соседними народами, и низкая раса может даже признать унижительное объяснение. Так, аборигенные черты разбойничьей касты мараваров Южной Индии служат оправданием их предполагаемого происхождения от обезьян Рамы, как и генеалогия катхури, или собирателей катеху, в которую эти маленькие, темные, низкорослые, курчавоволосые племена на самом деле сами верят. Джаитвы из Раджпутаны, племя, политически считающееся раджпутами, тем не менее, ведут свое

происхождение от обезьяны-бога Ханумана и подтверждают это, утверждая, что их принцы до сих пор носят свидетельство этого в хвостоподобном удлинении позвоночника; традиция, которая, вероятно, имеет реальный этнологический смысл, указывая на то, что джаитвы - неарийская раса.^[515] Дикие племена Малайского полуострова, на которых более воинственные и цивилизованные малайцы смотрят как на низших животных, имеют среди них предания о своем происхождении от пары "унка путех", или "белых обезьян", которые вырастили своих детенышей и отправили их на равнины, и там они настолько усовершенствовались, что они и их потомки стали людьми, но те, кто вернулся в горы, так и остались обезьянами.^[516] Так буддийская легенда рассказывает о происхождении плосконосых, неотесанных племен Тибета, потомства двух чудесных обезьян, превративших в людей снежное царство. Их научили обрабатывать землю, когда они вырастили кукурузу и съели ее, их хвосты и волосы постепенно исчезли, они начали говорить, стали мужчинами и оделись в листья. Население становилось все теснее, земля обрабатывалась все больше и больше, и наконец принц расы сакья, изгнанный из своего дома в Индии, объединил разрозненные племена в единое царство.^[517] В этих традициях развитие от обезьяны до человека считается происходившим в последовательных поколениях, но негры, как говорят, достигают результата в отдельности, путем метемпсихоза. Фребель говорит о том, что негры-рабы в Соединенных Штатах верят, что в следующем мире они станут белыми людьми и свободными, и нет ничего странного в том, что они лелеют надежду, столь распространенную среди их сородичей в Западной Африке. Но от этого путешественник переходит к другой истории, которая, если не слишком хороша, чтобы быть правдой, является теорией восходящего и нисходящего развития, почти достаточно основательной для буддийского философа. Он говорит: "Один немец, которого я здесь встретил, рассказал мне, что негры верят, что проклятые среди негров становятся обезьянами; но если в этом состоянии они ведут себя хорошо, то снова переходят в состояние негра, и в конце концов для них наступает блаженство, состоящее в том, что они становятся белыми, крылатыми и т. д."^[518]

Чтобы понять эти истории (а они заслуживают некоторого внимания из-за содержащихся в них этнологических намеков), необходимо отбросить результаты современной научной зоологии и вернуться к более грубому состоянию знаний. Мифы о вырождении и развитии человека имеют гораздо больше общего с рассуждениями лорда Монбоддо, чем с анатомическими аргументами профессора Хаксли. С одной стороны, нецивилизованные люди намеренно приписывают обезьянам такое количество человеческих качеств, которое для современных натуралистов просто смешно. Все слышали историю о том, как негры заявляли, что обезьяны действительно умеют говорить, но благоразумно придерживают свои языки, чтобы не заставить их работать; но не так широко известно, что это является серьезной верой в нескольких отдаленных регионах - Западной Африке, Мадагаскаре, Южной Америке и т. д., - где водятся обезьяны или марышки.^[519] С этим связана еще одна широко распространенная антропоидная история, в которой рассказывается, как человекообразные обезьяны, такие как горилла и орангутанг, уносят женщин в свои дома в лесах, подобно тому как апачи и команчи в наше время уносят в свои прерии женщин Северной Мексики.^[520] И с другой стороны, народное мнение недооценивает человека так же, как и переоценивает обезьяну. Мы знаем, как моряки и эмигранты могут смотреть на дикарей как на бессмысленных, обезьяноподобных скотов, и как некоторые писатели по антропологии умудряются сделать из умеренной интеллектуальной разницы между англичанином и негром нечто эквивалентное огромному промежутку между негром и гориллой. Поэтому нам нетрудно понять, как дикари могут казаться просто обезьянами в глазах людей, которые охотятся на них, как на диких зверей в лесах, которые могут слышать в их языке только какое-то неразумное бульканье и лай, и которые совершенно не могут

оценить настоящую культуру, которую более близкое знакомство всегда показывает среди самых грубых человеческих племен. Хорошо известно, что когда в санскритской легенде говорится об обезьянах, сражавшихся в армии царя Ханумана, на самом деле имеются в виду те аборигены этой земли, которые были загнаны арийскими захватчиками в холмы и джунгли, и чьи потомки известны нам как бхилы, колхи, сонхалы и тому подобные грубые племена, о которых индусы до сих пор говорят как об "обезьянолюдях".^[521] Одним из наиболее совершенных отождествлений дикаря и обезьяны в Индостане является следующее описание *банмануса*, или "человека леса" (санскр. *vana* = дерево, *manusha* = человек). *Бунманус* - это животное из рода обезьян. Его лицо почти похоже на человека; у него нет хвоста, и он ходит прямо. Кожа его тела черная и слегка покрыта волосами". То, что это описание действительно относится не к обезьянам, а к темнокожим неарийским аборигенам страны, следует из перечисления местных диалектов Индостана, к которым, как сказано, "можно добавить жаргон бунманусов, или диких людей из леса".^[522] На островах Индийского архипелага, чьи тропические леса кишат как высшими обезьянами, так и низшими дикарями, путаница между ними в сознании полуцивилизованных жителей становится почти неразрешимой. В Хитопадеше есть известная индусская басня, в которой в качестве предупреждения глупым подражателям рассказывается о судьбе обезьяны, подражавшей плотнику и попавшей в расщелину, когда он вытаскивал клин; эту басню стали рассказывать на Суматре как реальную историю одного из коренных дикарей острова.^[523] Именно грубым лесным людям малайцы обычно дают название *орангутан*, то есть..., "человек леса". Но на Борнео этот термин применяется к обезьяне мияс, откуда мы и научились называть это существо орангутангом, а сами малайцы, как известно, в одном и том же районе дают это имя и дикарю, и обезьяне.^[524] Этот термин "человек леса" выходит далеко за пределы индуистских и малайских границ. Сиамцы говорят о *khon pa*, "лесных людях", имея в виду обезьян;^[525] бразильцы - о *cauiri*, или "лесных людях", имея в виду определенное дикарское племя.^[526] Название "*босьесман*", которое англичане так забавно неправильно произносят, как будто это какое-то диковинное туземное слово, является всего лишь голландским эквивалентом "*буш-мен*", "человек леса или кустарника".^[527] В нашем языке "*homo silvaticus*" или "человек леса" стал "человеком-спасителем" или *дикарем*. О мнении европейцев о коренных племенах Нового Света можно судить по тому факту, что в 1537 году папе Павлу III пришлось сделать прямое заявление о том, что эти индейцы действительно люди (*attendentes Indos ipsos utpote veros homines*).^[528] Таким образом, нет причин удивляться распространению историй о людях-обезьянах в Южной Америке и некоторой неопределенности в местных рассказах о *селваге* или "дикаре", этом волосатом диком человеке из леса, который, как говорят, живет на деревьях и иногда уносит туземных женщин.^[529] Наиболее совершенную из этих мистификаций можно найти в португальской рукописи, цитируемой в отчете об экспедиции Кастельно, где со всей серьезностью рассказывается о народе под названием *куатас*: "Этот многочисленный народ живет к востоку от Юруены, в окрестностях рек Сан-Жоао и Сан-Томе, продвигаясь даже до слияния Юруены и Ариноса. Очень примечательно, что индейцы, составляющие ее, ходят, как четвероногие, опираясь руками о землю; живот, грудь, руки и ноги у них покрыты волосами, они небольшого роста; они свирепы и используют зубы в качестве оружия; спят на земле или среди ветвей деревьев; у них нет ни промышленности, ни сельского хозяйства, и они живут только фруктами, дикими кореньями и рыбой".^[530] Автор этой записи не проявляет никаких признаков осведомленности о том, что *куата* или *коата* - это название крупного черного вида *Simia Paniscus*, и что на самом деле он описывает не племя индейцев, а вид обезьян.

Разные причины могли привести к появлению еще одной причудливой группы легенд, описывающих человеческие племена с хвостами, как у зверей. Для людей, которые сразу считают обезьян разновидностью дикарей, а дикарей разновидностью обезьян, люди с

хвостами - существа, подпадающие под оба определения. Так, *Homo caudatus*, или сатир, часто предстает в народных поверьях как получеловек, в то время как даже в старомодных трудах по естественной истории его можно встретить изображенным на очевидной модели антропоидной обезьяны. В Восточной Африке воображаемое племя длиннохвостых людей также имеет обезьянье лицо,^[531] а в Южной Америке *коата тапуя*, или "люди-обезьяны", столь же естественно описываются как люди с хвостами.^[532] Европейские путешественники пытались рационализировать истории о хвостатых людях, с которыми они сталкивались в Африке и на Востоке. Так, доктор Крапф указывает на кожаный придаток, который вакамба носят сзади на поясе, и замечает: "Неудивительно, что люди говорят, что в глубине Африки есть люди с хвостами", а другие писатели обращают внимание на висячие циновки или поясные одежды, мухобойки или искусственные хвосты, которые носят для украшения, из-за чего их носителей могут на расстоянии принять за хвостатых людей.^[533] Но эти глупые на первый взгляд мифы часто имеют реальное этнологическое значение, во всяком случае, более глубокое, чем такая банальная оплошность. Когда этнолог встречается в каком-либо районе с историей о хвостатых людях, он должен искать презируемое племя аборигенов, изгоев или еретиков, живущих рядом или среди доминирующего населения, которое смотрит на них как на зверей и, соответственно, снабжает их хвостами. Хотя аборигены Мяу-цзе, или "дети земли", время от времени спускаются в Кантон для торговли, китайцы по-прежнему твердо уверены, что у них короткие хвосты, как у обезьян;^[534] полувцилизированные малайцы описывают более грубые лесные племена как хвостатых людей;^[535] мусульманские народы Африки рассказывают ту же историю о Ниам-Нам из внутренних районов.^[536] Об отверженной расе каготов в Пиренеях говорили, что они рождаются с хвостами; а в Испании до сих пор сохранилось средневековое суеверие, что у евреев есть хвосты, как у дьявола, как они говорят.^[537] В Англии это представление было обращено в теологическую пользу, будучи заявлено как осуждение несчастных, оскорблявших святого Августина и святого Фому Кентерберийского. Хорн Тук приводит слова ревностного и несколько нецензурного реформатора, епископа Бейла: "Йохан Капгрейв и Александр из Эссеби говорят, что за кастынг фыш тайлс при твоём Августине, Дорсетт Шайр менне имел тайлс всегда после этого. Но Полидор относит это к кентским людям в Страуде у Рочестера за то, что они отрубили хвост лошади Томаса Бекета. Таким образом, Англия во всех других землях имеет вечную дурную славу о тайлах из-за их извращенных легенд о щеках, но они не могут хорошо сказать, где их правильно дарить... Англичанин теперь не может путешествовать в другой земле, путем маршандиса или любого другого честного занятия, но это самым нелепым образом брошено в его узы, что все англичане имеют хвосты."^[538] Эта история в конце концов превратилась в обычную местную клевету между графствами и графствами, а девонширская вера в то, что у корнуоллцев есть хвосты, сохранялась по крайней мере до нескольких лет назад.^[539] Не менее любопытна традиция диких племен, согласно которой хвостатое состояние было ранним или первоначальным состоянием человека. На островах Фиджи существует легенда о племени людей с хвостами, как у собак, которые погибли во время великого потопа, а тасманийцы утверждают, что у людей изначально были хвосты и не было коленных суставов. Среди аборигенов Бразилии, по рассказам португальского писателя, написанным около 1600 года, после свадьбы пары отец или свекор обрезает деревянную палку с острым кремнем, воображая, что этой церемонией он отрезает хвосты всем будущим внукам, так что они родятся бесхвостыми.^[540] Кажется, нет никаких оснований связывать случайное возникновение хвостоподобных выступов в результате пороков развития с историями о хвостатых человеческих племенах.^[541]

Антропология до новейшего времени относилась к числу своих фактов сведения о чудовищных человеческих племенах, гигантских или карликовых, безротых или безголовых, одноглазых или одноногих и так далее. Труды древних географов и натуралистов изобилуют описаниями

этих странных существ; такие писатели, как Исидор Севильский и Роджер Бэкон, собрали их и отправили в новое и более широкое обращение в средние века, а народная вера нецивилизованных народов сохраняет их до сих пор. Только после того, как реальный мир был настолько тщательно исследован, что в нем не осталось места для чудовищ, в начале нынешнего века наука изгнала их в идеальный мир мифологии. Рассмотрев здесь два основных вида в этом удивительном получеловеческом зверинце, возможно, стоит поискать среди остальных, чтобы получить больше намеков на источники мифической фантазии.^[542]

То, что некоторые мифы о великанах и карликах связаны с традициями реальных коренных или враждебных племен, не вызывает сомнений благодаря доказательствам, приведенным Гриммом, Нильссоном и Ханушем. При всей сложности анализа смешанной природы карликов европейского фольклора, суждения о том, насколько они являются эльфами, гномами или подобными природными духами, а насколько людьми в мифическом аспекте, невозможно не признать элемент, происходящий от добродушных или озорных аборигенов земли, с их особым языком, религией и костюмом. В европейском фольклоре великаны предстают как язычники каменного века, сторонящиеся завоевательных племен людей, ненавидящие их земледелие и звон церковных колоколов. Страх грубого туземца перед более цивилизованным вторженцем на его землю хорошо показан в сказке о дочери великана, которая нашла хама, пашущего свое поле, и принесла его домой в своем фартуке, чтобы поиграть с плугом, волами и всем остальным; но мать велела ей отнести их туда, где она их нашла, потому что, сказала она, они из народа, который может причинить много зла гуннам. Тот факт, что племена великанов носят такие исторические имена, как гунны или чудь, весьма знаменателен, и славянские люди, возможно, еще не забыли, что карлики, о которых говорится в их легендах, произошли от аборигенов, которых нашли в этих землях древние пруссы. Несомненно, древние скандинавы описывают древнее и плохо используемое население саамов, некогда так широко распространенное в Северной Европе, когда в своих сагах рассказывают о карликах, низкорослых и уродливых, одетых в оленьи юбки и цветные шапочки, хитрых и трусливых, Они сторонились общения даже с дружелюбными норманнами, жили в пещерах или в похожих на курганы лапландских "гаммах", были вооружены лишь стрелами с каменными и костяными наконечниками, но их боялись и ненавидели их завоеватели за их колдовские способности".^[543] Мусульманская легенда гласит, что раса Гога и Магога (Яджудж и Маджудж) маленького роста, но с ушами как у слонов; они многочисленный народ и опустошили весь мир; они обитают на Востоке, отделенные от Персии высокой горой, имеющей только один проход; И народы, соседние с ними, услышав о том, что Александр Македонский (Дху-л-Карнайн) обошел весь мир, обложили его данью, и он сделал для них стену из бронзы и железа, чтобы сдержать народ Гога и Магога".^[544] Кто может не распознать в этом мистифицированное описание татар Высокой Азии? Профессор Нильссон пытается в общих чертах объяснить огромный или крошечный рост легендарных племен как простое преувеличение их действительной величины или малости. Мы должны признать, что иногда это действительно происходит. Рассказов европейских очевидцев о колоссальном росте патагонцев, чьи талии, по их словам, достигали их собственных голов, достаточно, чтобы раз и навсегда утвердить тот факт, что мифы о гигантах могут возникать при виде действительно высоких людей.^[545] То же самое происходит и с легендами о карликах того же региона, как, например, старый путешественник Книвет замечает о маленьких людях Рио-де-ла-Платы, что они "не такие уж маленькие, как их описывают".^[546]

Тем не менее, эта же группа мифов о великанах и карликах может служить предупреждением о том, что не стоит слишком широко распространять частичное объяснение, каким бы обоснованным оно ни было в соответствующих пределах. Существует множество

доказательств того, что легенды о гигантах иногда являются философскими мифами, придуманными для объяснения находок огромных ископаемых костей. Вот лишь один пример такой связи: некоторые огромные челюсти и зубы, найденные при раскопках на реке Хоу в Плимуте, были признаны принадлежащими великану Гогмагогу, который в давние времена сражался там в последней битве с Коринеем, эпонимическим героем Корнуолла.^[547] Что касается карликов, то и о них истории любопытно связаны с этими долговечными памятниками ушедших рас - их погребальными цистами и дольменами. Так, в Соединенных Штатах Америки гряды грубых каменных цист, часто всего два или три фута в длину, связаны с идеей о похороненной в них расе пигмеев. В Бретани дольмены считаются жилищами и сокровищницами построивших их карликов, а в Индии обычная легенда о таких доисторических захоронениях гласит, что это были дома карликов - жилища древних пигмеев, которые здесь снова предстают как представители доисторических племен.^[548] Но совершенно иное значение имеет рассказ средневекового путешественника о волосатых человекоподобных существах Катая высотой в один локоть, которые не сгибают колени при ходьбе, или описание арабским географом островного народа в Индийском море высотой в четыре пролета, голых, с рыжими пушистыми волосами на лице, которые лазают по деревьям и сторонятся людей. Если кто-то может сомневаться в реальной природе этих карликов, его сомнения могут быть разрешены утверждением Марко Поло, что в его время обезьян регулярно бальзамировали в Ост-Индии и продавали в ящиках, чтобы выставить по всему миру как пигмеев.^[549] Таким образом, различные факты породили истории о гигантах и карликах, более чем один мифический элемент, возможно, объединившийся в единую легенду - результат, крайне озадачивающий интерпретатора мифологии.

Описания странных племен, сделанные совершенно добросовестно, могут быть поняты в новых экстравагантных смыслах, когда они распространяются среди людей, не знакомых с подлинными фактами. Ниже приведены некоторые интерпретации такого рода, среди которых есть и надуманные случаи, чтобы показать, что этому методу не следует слишком доверять. Термин "безносые" склонен к неправильному пониманию, однако он вполне справедливо применялся к племенам с плоским носом, таким как степные турки, которых раввин Бенъямин из Туделы так изобразил в двенадцатом веке: "У них нет носов, но они дышат через два маленьких отверстия".^[(550)] Опять же, среди распространенных декоративных увечий дикарей - растягивание ушей до огромных размеров с помощью грузиков или катушек, и поэтому дословно совершенно верно, что есть люди, чьи уши свисают до плеч. Однако без пояснений такую фразу можно понять так, что она описывает не внешний вид настоящего дикаря с растянутыми в подвесные мясистые петли ушными мочками, а скорее вид Плиниева *Панотия*, или индийского *Карнаправарана*, "чьи уши служат им плащом", или африканских карликов, которые, как говорят, используют свои уши одно для матраца, а другое для покрывала, когда ложатся. Одна из самых экстравагантных таких историй рассказана фразом Педро Симоном в Калифорнии, где территория *Орегон* получила свое название от испанского термина *Orejones*, или "большие уши", данного жителям из-за их практики растягивать уши украшениями.^[551] Даже чисто метафорические описания, если их воспринимать в буквальном смысле, способны превратиться в ловушки, как история о лошади, у которой голова находится там, где должен быть хвост. Один французский протестант из района Нисмес рассказывал мне, что эпитет *gorgeo negro*, или "черное горло", которым католики называют гугенотов, воспринимался настолько буквально, что детей еретиков иногда заставляли открывать рот, чтобы убедить ортодоксов в том, что внутри они имеют обычный цвет. При изучении описания диких племен представителями высших рас оказывается, что некоторые из эпитетов, обычно применяемых к ним, нуждаются лишь в буквальном переводе, чтобы превратиться в самые дикие из легендарных историй о монстрах. Так, бирманцы говорят о грубых каренах как о "людях-собаках";^[552] Марко Поло

описывает жителей Ангаманских (Андаманских) островов как грубых и диких каннибалов с головами как у собак.^[553] Рассказ Илиана о собакоголовом народе Индии - это, на первый взгляд, рассказ о дикой расе. Кинокефали, говорит он, называются так своему телесному облику, но в остальном они люди и ходят, одетые в звериные шкуры; они справедливы и не причиняют вреда людям; они не умеют говорить, только рычать, но понимают язык индийцев; они живут охотой, будучи быстроногими, и готовят свою дичь не на огне, а разрывая ее на куски и высушивая на солнце; они держат коз и овец и пьют молоко. В заключение натуралист говорит, что ему подобает отнести их к неразумным животным, поскольку у них нет членораздельной речи и человеческого языка.^[554] Это последнее наводящее на размышления замечание хорошо выражает старое распространенное представление о том, что варвары не имеют настоящего языка, а являются "безъязыкими", "безъязыкими" или даже безротыми.^[555] Другим чудовищным народом, получившим широкую известность, являются блеммийцы Плиния, безголовые и, соответственно, имеющие рот и глаза в груди существа, над которыми в Азии царствовал преподобный Иоанн, которые обитали далеко в лесах Южной Америки и которые для наших средневековых предков были столь же реальны, как и каннибалы, с которыми их объединяет Отелло: - "Антропофаги".

"Антропофаги, и люди, чьи головы

растут ниже плеч".

Если, однако, поискать в словарях слово "*ацефалы*", можно обнаружить не настоящих безголовых чудовищ, а еретиков, названных так потому, что их первоначальный глава или основатель не был известен; а когда безрогие туркменские орды говорят о себе "Мы - народ без головы", метафора еще более понятна и естественна.^[556] Мусульманская легенда рассказывает о Шикке и Неснасе, существах, похожих на половину расщепленного человека, с одной рукой, ногой и глазом. Возможно, именно отсюда зулусы взяли свое представление о племени полулюдей-полужверей, которые в одной из своих историй нашли в пещере зулусскую девицу и решили, что она состоит из двух человек, но при ближайшем рассмотрении признали: "Хорошенькая штучка! Но какие две ноги!". Эти реалистические фантазии совпадают с простой метафорой, описывающей дикаря как "получеловека", *semi-homo*, как Вергилий называет свирепого Какуса.^[557] Опять же, когда китайцы сравнивали себя с внешними варварами, они говорили: "Мы видим двумя глазами, латины - одним, а все остальные народы - слепы". Подобные метафоры, бытующие среди нас, словесно соотносятся с легендами об одноглазых племенах, таких как дикари, обитающие в пещерах - киклопы.^[558] Словесные совпадения такого рода, достаточно ненадежные в этих последних случаях, переходят, наконец, в самую смутную фантазию. Негры называли европейцев "длинноголовыми", используя это выражение в привычном для нас метафорическом смысле; но переведите его на греческий, и сразу возникает "*Макрокефалой*" Гесиода.^[559] И в заключение списка одно из самых распространенных племен чудовищ Старого и Нового Света отличается тем, что у него ноги повернуты назад. Есть, правда, народ, чье название, памятное в научных спорах, описывает их как "имеющих ноги в противоположную сторону", и они до сих пор сохраняют это древнее название *Антиподы*.^[560]

Вернувшись после этого отступления в область философского мифа, мы можем рассмотреть новые группы объяснительных историй, порожденных той жаждой познания причин и оснований, которая всегда одолевает человечество. Когда внимание человека,

находящегося на стадии мифотворчества, привлекает какое-либо явление или обычай, не имеющий для него очевидной причины, он придумывает и рассказывает историю, чтобы объяснить ее, и даже если он не убеждает себя, что это настоящая легенда его предков, рассказчик, который слышит ее от него и повторяет, не испытывает подобных затруднений. Наша задача в работе с такими историями облегчается, когда к ним можно применить критерий возможности. Для современных людей стало очевидным, что асбест - это не шерсть саламандры, что болезненный голод не вызывается ящерицей или птицей в желудке человека, что китайский философ не мог изобрести дрель, увидев, как птица клевала ветки дерева, пока не появились искры. Африканские вакуафи объясняют свои склонности к скотокрадству спокойным утверждением, что Энгай, то есть Небо, дал им весь скот, и поэтому, где бы он ни появился, их дело - пойти и захватить его.^[561] Так, в Южной Америке свирепые мбайя заявляют, что получили от Каракары божественное повеление вести войну со всеми другими племенами, убивая мужчин и усыновляя женщин и детей.^[562] Но хотя рассказывать такие объяснительные легенды может соответствовать представлениям этих дикарей, верить им не соответствует нашим представлениям. К счастью, легенды задним числом склонны вступать в противоречие с более достоверными источниками информации или вторгаться в область достоверной истории. Китайцам бесполезно рассказывать свою глупую историю о том, что письменные иероглифы были изобретены по меткам на панцире черепахи, ведь ранние формы таких иероглифов, простые и понятные изображения предметов, сохранились в Китае до сих пор. Мы также не можем похвалить ничего, кроме изобретательности, в легенде Вест-Хайленда о том, что Папа Римский однажды наложил интердикт на землю, но забыл проклясть холмы, поэтому люди их обработали; эта история рассказывается для объяснения тех древних следов обработки земли, которые все еще можно увидеть на склонах диких холмов, так называемых "эльфийских борозд".^[563] Самые неудобные случаи объяснительной традиции - это те, которые не являются ни достаточно невозможными для осуждения, ни достаточно вероятными для принятия. Этнографы, которые знают, как широко распространена практика уродования зубов среди низших рас и как она постепенно угасает только в высшей цивилизации, естественно, приписывают эту привычку какой-то общей причине в человеческой природе, на определенной стадии развития. Но у самих калечащих племен есть местные легенды, объясняющие местные обычаи; так, пенонги в Бирме и баток в Восточной Африке оба ломают передние зубы, но одно племя говорит, что причина в том, чтобы не походить на обезьян, а другое - в том, чтобы быть похожим на быков, а не на зебр.^[564] Из легенд о татуировке одной из самых древних является та, которая рассказывается для объяснения того факта, что в то время как фиджийцы татуируют только женщин, их соседи, тонганцы, татуируют только мужчин. Рассказывают, что один тонганец, направлявшийся с Фиджи, чтобы сообщить своим соотечественникам о надлежащем обычае, который они должны соблюдать, отправился в путь, повторяя правило, которое он тщательно выучил наизусть: "Татуируйте женщин, но не мужчин", но, по несчастью, споткнулся о пень, перепутал урок и добрался до Тонга, повторяя "Татуируйте мужчин, но не женщин", и это предписание они соблюдали всегда. Насколько разумным казалось такое объяснение полинезийцам, можно судить по тому, что у самоанцев есть версия с другими деталями, и она применяется не к Тонганским островам, а к их собственным.^[565]

Все люди чувствуют, как не хватает ощущения реальности истории, не имеющей личного имени, к которому ее можно было бы прикрепить. Это желание наглядно выражено историком Шпренгером в его жизни Мухаммеда: "На меня, по крайней мере, производит совсем другое впечатление, когда говорят, что "Пророк сказал Алкаме", даже если я ничего не знаю об этом Алкаме, чем если бы просто сказали, что "он сказал кому-то"". Чувство, в котором так откровенно признается этот острый и ученый критик, с древнейших времен и в

умах людей, не обремененных столь приятной исторической совестью, проросло и принесло много мифических плодов. Так и получилось, что один из главных персонажей, встречающихся в мировой традиции, на самом деле не более чем Некто. Нет ничего, чего бы не смогло достичь это дивное создание, нет формы, которую он не мог бы надеть; его связывает лишь одно ограничение - чтобы имя, которое он принимает, в какой-то мере соответствовало должности, которую он занимает, но даже от этого он часто отрывается. В наше время так распространено это изготовление личной истории, часто дополненное деталями места и даты, чтобы создать видимость настоящей хроники, что можно догадаться, насколько обширной была его работа в давние времена. Так, руины древних зданий, о реальной истории и использовании которых в местной памяти не сохранилось ни одного достоверного предания, были легко снабжены мифом о строителе и цели. В Мексике великий Некто носит имя Монтесумы и строит акведук Тескуко; для персов любая огромная и античная руина - дело рук героического Антара; в России, говорит доктор Бастиан, постройки самых разных эпох приписываются Петру Великому, а в Испании - Боабдилу или Карлу V; а европейский фольклор может приписать дьяволу любое старое здание необычной массивности, и особенно те каменные сооружения, которые антиквары сегодня относят к памятникам праисторического. С более изящной мыслью индейцы Северной Америки заявляют, что имитационные опухоли Огайо, большие курганы, выложенные в грубой имитации животных, были сформированы в давние времена самим великим Маниту в знак обещания обильной добычи дичи в мире духов. Новозеландцы рассказывают, как герой Купе разделит Северный и Южный острова и образовал пролив Кука. Греческий миф поместил у ворот Средиземного моря двойные столбы Геракла; в более поздние времена открытие Гибралтарского пролива стало одним из многочисленных подвигов Александра Македонского.^[566] Такая группа историй, как эта, - нечестная проверка ценности простых традиций личных имен, которые просто отвечают на вопросы, которые человечество задавало на протяжении веков о происхождении своих обрядов, законов, обычаев, искусств. Некоторые из таких традиций, конечно, подлинны, и мы можем быть в состоянии, особенно в более современных случаях, отделить реальное от вымышленного. Но необходимо четко понимать, что в отсутствие подтверждающих доказательств любая традиция может быть заподозрена в мифологии, если она создается простым приемом подбора личного имени к чисто теоретическому утверждению, что кто-то должен был ввести в мир изготовление огня, или оружия, или украшений, или игры, или сельское хозяйство, или брак, или любой другой элемент цивилизации.

Среди различных вопросов, которые возбуждали любопытство и приводили к его удовлетворению с помощью объяснительных мифов, - местные названия. В варварские времена, когда народное ухо утратило их первобытное значение, они становятся подходящим предметом для объяснения мифотворцем в его особой манере. Так, тибетцы утверждают, что их озеро *Чоморири* получило свое название от имени женщины (*чомо*), которая была занесена в него яком, на котором ехала, и в ужасе закричала *пу-пу!* Арабы говорят, что основатели города *Сеннаар* увидели на берегу реки прекрасную женщину с зубами, сверкающими как огонь, откуда и назвали это место *Синнар*, то есть "огненный зуб". Название своего города *Трапезус* аркадяне получили от стола (*трапезы*), который опрокинул Зевс, когда волчица Ликаона подала на него ребенка для угощения.^[567] Такие грубые выдумки ничем не отличаются по своей сути от английских местных легенд, бытовавших вплоть до недавних времен, например, той, что рассказывает о том, как римляне, оказавшись на месте, где сейчас стоит *Эксетер*, воскликнули в восторге: "*Esse terra!*", отчего город и получил свое название. Не так давно один любопытный человек пожелал узнать у жителей *Фордингбриджа*, или, как его называют деревенские жители, *Фарденбриджа*, о происхождении этого названия и услышал в ответ, что мост, как считается,

был построен, когда зарплата была настолько дешевой, что каменщики работали за "фарден" в день. Хорошо известна история фалмутских жителей о сквайре Пендарвисе и его эле, о том, как его служанка оправдывалась тем, что продавала его морякам, потому что, как она говорила, "*пенни приходят так быстро*", отчего это место стало называться *Пенникоумквик*; эта чепуха была придумана, чтобы объяснить древнее корнуолльское название, вероятно, *Пеникумгвик*, "голова долины ручья". Мифическая фантазия опустилась до низкого уровня, когда она сократилась до таких остатков, как этот.

То, что личные имена могут переходить в существительные, мы, говорящие о *корытах* и *блюхерах*, не можем отрицать. Но любая подобная этимология должна иметь современный документ или какое-нибудь столь же убедительное доказательство в свою пользу, поскольку именно такую форму объяснения принимают самые вопиющие мифы. Давид-художник, как рассказывают, имел многообещающего ученика по имени *Чик*, сына фруктовика; парень умер в восемнадцать лет, но его учитель продолжал держать его для последующих учеников как образец художественного мастерства, и отсюда возникло ныне знакомое понятие "*шук*". Этимологи, раса, не лишенная наглости, вряд ли когда-либо превзошли этот косвенный вымысел; слово *chic* датируется, во всяком случае, семнадцатым веком.^[568] Другое слово, с которым была допущена подобная вольность, - *cant*. Стил в "Спектаторе" говорит, что некоторые люди выводят его от имени Эндрю *Канта*, шотландского священника, который обладал даром проповедовать на таком диалекте, что его не понимал никто, кроме его собственных прихожан, да и то не все. Возможно, это не совсем точное описание реального Эндрю Канта, который упоминается в "Мемориалах Уайтлока" и, похоже, умел изъясняться на очень простом наречии. Но, во всяком случае, он процветал около 1650 года, тогда как глагол *to cant* был уже старым словом. То *cante*, означающее "говорить", упоминается в "Списке слов мошенников" Хармана в 1566 году, а в 1587 году Харрисон говорит о нищих и цыганах, что они придумали между собой язык, который они называют *canting*, а другие - *Pedlars' Frenche*.^[569] Из всех этимологий, приписываемых личным именам, одна из самых любопытных - это *Danse Macabre*, или Пляска смерти, так хорошо известная по картинам Гольбейна. Его предполагаемый автор упоминается в "Универсальной биографии" так: "*Macaber, poëte allemand, serait tout-à-fait inconnu sans l'ouvrage qu'on on sous son nom*. Это, можно добавить, достаточно верно, поскольку такого человека вообще никогда не существовало, а *Danse Macabre* на самом деле был *Chorea Machabæorum*, Танцем Маккавеев, своего рода благочестивой пантомимой смерти, исполнявшейся в церквях в пятнадцатом веке. Почему представление получило такое название, так это потому, что обряд мессы за умерших отличается чтением того отрывка из двенадцатой главы Книги II. Маккавеев, в котором рассказывается, как народ предался молитве и молил Господа, чтобы грех убитых среди них был полностью изглажен; ведь если Иуда не ожидал, что убитые воскреснут, то молиться за мертвых было излишне и напрасно.^[570] Проследив происхождение, можно понять, что *Danse Macabre* - это не больше и не меньше, чем Пляска мертвых.

Нет ничего необычного в том, что племена и народы известны по имени своего вождя, как, например, в книгах об африканских путешествиях мы читаем о "народе Эйю" или "народе Камрази". Такие термины могут стать постоянными, как название турок-османов, взятое от имени великого *Османа*, или *Османа*. Понятия родства и вожества могут легко сочетаться, как, например, в случае, когда какой-нибудь Бриан или Альпин мог дать свое имя клану *О'Брайенов* или *Мак Альпинов*. Насколько племенные названия низших рас могли происходить от индивидуальных имен вождей или предков - вопрос, по которому трудно получить четкие доказательства. В Патагонии группы или подразделения племен обозначаются именами временных вождей, каждая кочующая партия имеет такого вождя,

которого иногда даже называют "янк", то есть "отец".^[571] Зулусы и маори - расы, которые уделяют большое внимание традиционным генеалогиям своих предков, которые, по сути, были не только их родственниками, но и богами; они четко признают возможность того, что племена могут быть названы по имени умершего предка или вождя. Кафирское племя *Ама-Хоса* ведет свое название от вождя *У-Хоса*,^[572] а племена маори *Нраме-Вакауэ* и *Нра-Пухи* утверждают происхождение от вождей по имени *Вакауэ* и *Пухи*.^[573] Вокруг этого ядра реальности, однако, собирается огромная масса вымыслов, имитирующих ее последствия. Мифотворцу, желающему узнать, как народ или страна получили свое имя, достаточно было сделать вывод, что оно происходит от великого предка или правителя, и тогда простой процесс превращения национального или местного титула в личное имя сразу же добавлял новую генеалогию к исторической традиции. В некоторых случаях имя воображаемого предка придумывается в такой форме, что местное или языческое имя может считаться грамматически производным от него, как это обычно происходит в реальных случаях, например, при образовании *Cæsarea* от *Cæsar*, или *Benedictines* от *Benedict*. Но в вымышленной генеалогии или истории мифотворца простое неизмененное название народа, племени, страны или города часто становится без лишних слов именем героя-эпонима. Не стоит забывать и о том, что страны и народы могут быть персонифицированы в процессе воображения, которое не совсем утратило смысл в современной речи. О *Франции* политики говорят как об отдельном человеке, с определенными взглядами и привычками, и даже могут воплотить ее в виде статуи или картины с соответствующими атрибутами. А если кто-то скажет, что у *Британии* есть две дочери - *Канада* и *Австралия*, или что она пошла в дом к дряхлой старой тетке по имени *Индия*, это будет воспринято как очевидный факт, выраженный фантастическим языком. Изобретение родословных от героев-эпонимов или именных наследников, однако, часто имело серьезные последствия для искажения исторической правды, помогая заполнить древние летописи роями вымышленных генеалогий. Однако при широком рассмотрении природа эпонимических вымыслов очевидна и неоспорима, а их формы настолько регулярны, что едва ли можно подобрать более показательные примеры последовательных процессов воображения, проявляющихся в развитии мифов.

Большое количество эпонимических предков древнегреческих племен и народов позволяет легко проверить их сравнением, и проверка эта оказывается разрушительной. Если рассматривать героические генеалогии, к которым они принадлежат, как традиции, основанные на реальной истории, то они оказываются безнадежно независимыми и несовместимыми; если же рассматривать их как преимущественно местные и племенные мифы, то такая независимость и несовместимость становятся их характерными чертами. Г-н Грот, склонный рассматривать все мифы как выдумки, не только необъяснимые, но и необъяснимые, делает здесь исключение, переводя эпонимических предков, от которых греческие города и племена вели свою легендарную родословную, в простые воплощенные местные и языческие имена. Так, из пятидесяти сыновей Ликаона целая большая группа состоит из олицетворенных городов Аркадии, таких как *Мантинейя*, *Фигалия*, *Тегеатес*, которые, согласно просто перевернутой легенде, называются основателями *Мантинейи*, *Фигалии*, *Тегеи*. Отцом царя Эакоса был Зевс, матерью - его собственная олицетворенная земля *Эгина*; город *Микенай* имел не только прародительницу *Микен*, но и эпонимического предка *Микенейя*. Спустя долгое время средневековая Европа, вдохновленная великолепными генеалогиями, с помощью которых Рим связал себя с Грецией и греческими богами и героями, открыла секрет соперничества с ними в хрониках Джеффри Монмутского и других, объявив основателями *Парижа* и *Тура* троянцев *Париса* и *Турнуса* и связав *Францию* и *Британию* с Троянской войной через *Франка*, сына Гектора, и *Брута*, правнука Энея. Замечательно совершенный эпонимический исторический миф, объясняющий цыган или

египтян, можно найти в "Комментариях Блэкстоуна": когда султан Селим завоевал Египет в 1517 году, несколько туземцев отказались подчиниться турецкому игу и восстали под предводительством одного *Зинганея*, откуда турки называли их *зинганеями*, но, будучи в конце концов окружены и изгнаны, они согласились рассеяться небольшими партиями по всему миру, и т. д., и т. п. Любопытно наблюдать, как ум Мильтона выходит, но не полностью, из состояния средневекового летописца. В начале своей "Истории Британии" он упоминает "запредельную выдумку" четырех королей - *Магуса, Сарона, Друиса и Бардуса*; он не одобряет великана *Альбиона*, сына Нептуна, который покорил остров и назвал его своим именем; он насмехается над четырьмя сыновьями Иафета, которых зовут *Франкус, Романус, Алеманнус и Бритто*. Но когда он доходит до *Брута* и троянских легенд старой английской истории, его скептическая смелость подводит его: "Эти старые и врожденные имена сменяющих друг друга королей, никогда не бывших реальными личностями и не совершивших в своей жизни хотя бы части того, что так долго помнится, не могут восприниматься без слишком строгой недоверчивости".^[574]

Среди более грубых рас мира утверждаемые генеалогии этого класса можно найти в южноамериканских племенах под названием *амойпира* и *потюара*,^[575] хондских кланах под названием *баска* и *джаксо*,^[576] туркоманских ордах под названием *йомут*, *текке* и *чаудор*,^[577] все они утверждают, что получили свои названия от предков или вождей, носивших эти имена как личности. Там, где критика может быть применена к этим генеалогиям, ее эффект часто бывает таким, как если бы Брут и его троянцы были изгнаны из английской истории. Когда в генеалогии Хаусса в Западной Африке появляются простые названия таких городов, как *Кано* и *Катсена*,^[578] естественно считать, что эти города были персонифицированы в мифических предков. Мексиканская традиция приписывает целый ряд эпонимических предков или вождей различным расам земли, таких как *Мекси* - основатель *Мексики*, *Чичимекатль* - первый царь *чичимеков*, и так далее, вплоть до *Отомитля* - предка *отомисов*, само имя которого по своему окончанию выдает его ацтекское происхождение.^[579] Бразильцы объясняют разделение *тупи* и *гуарани* легендой о двух братьях-предках, *тупи* и *гуарани*, которые поссорились и разошлись, каждый со своими последователями: здесь эпонимическое происхождение истории становится вероятным, поскольку слово *гуарани* вовсе не является старым национальным именем, а просто обозначением "воинов", которое миссионеры дали некоторым племенам.^[580] А если принять во внимание такие факты, как то, что североамериканские кланы, названные в честь животных, *бобров*, *раков* и т. п., объясняют эти названия тем, что просто объявляют предками самих существ,^[581] то общая критика, вероятно, будет склоняться не столько в пользу настоящих предков и вождей, оставивших свои имена племенам, сколько в пользу эпонимических предков, созданных путем обратной имитации такого наследования.

Однако изучение эпонимической легенды ни в коем случае не должно останавливаться на разрушительной стадии. На самом деле, когда она подвергается самой резкой критике, она лишь более отчетливо демонстрирует реальную историческую ценность, не меньшую, пожалуй, чем если бы все имена, которые в ней записаны, были настоящими именами древних вождей. При всех своих причудах, ошибках и недостатках героические генеалогии сохранили ранние теории национальности, традиции миграции, вторжения, родственных связей или сношений. Этнологи былых времен, заимствуя фразеологию мифа, излагали то, что они считали реальными отношениями рас, на олицетворяющем языке, смысл которого и сейчас можно легко истолковать. Греческая легенда о братьях-близнецах *Данаосе* и *Эгиптосе*, основателях народов *данайцев*, или гомеровских греков, и *египтян*, представляет собой отчетливую, хотя и слабую этнологическую теорию. Их эпонимический миф об *Эллине*, персонифицированной расе *эллинов*, является другим и более разумным

этнологическим документом, устанавливающим родство между четырьмя великими ветвями греческой расы: три сына *Эллина*, говорится в нем, были *Айолос*, *Дорос* и *Ксутос*; первые два дали свои имена *эолийцам* и *дорийцам*, у третьего были сыновья по имени *Ахайос* и *Ион*, имена которых перешли в качестве наследия к ахайоям и *ионийцам*. Вера *лидийцев*, *мисийцев* и *карийцев* в свое национальное родство хорошо выражена в генеалогии Геродота, который прослеживает их происхождение от трех братьев *Лидоса*, *Мисоса* и *Кара*.^[582] Персидская легенда о Феридуне (Фраэтаоне) и его трех сыновьях, *Ирее*, *Туре* и *Сельме*, выделяет две национальности - *иранскую* и *туранскую*, то есть персидскую и татарскую.^[583] Национальная генеалогия афганцев заслуживает внимания. Она выглядит следующим образом: У Мелика Талута (царя Саула) было два сына, Беркия и Ирмия (Берекия и Иеремия), которые служили Давиду; сын Беркии был *Афган*, а сын Ирмии - *Усбек*. Благодаря аквилинным носам афганцев и использованию ими библейских личных имен, взятых из библейских источников, идея о том, что они являются потомками потерянных колен Израиля, нашла большое доверие среди европейских ученых вплоть до нашего века.^[584] Однако эта родословная этнологически абсурдна, так как весь источник мнимого родства арийского *афганца* и туранского *усбека*, столь различных как по чертам, так и по языку, по-видимому, заключается в их объединении общим магометанством, а безрассудная путаница мнимой истории, которая выводит обоих из семитского источника, слишком характерна для мусульманской хроники. Среди татар можно найти гораздо более разумную национальную родословную; в XIII веке Вильгельм Рюйсбрукский сообщает, как трезвая косвенная история, что первоначально они назывались *турками* от *Турка*, старшего сына Иафета, но один из их князей оставил свои владения своим сыновьям-близнецам, *татарину* и *монголу*, что дало начало различию, которое с тех пор превалирует между этими двумя народами.^[585] Исторически абсурдная, эта легенда утверждает то, что представляется неопровержимым этнологическим фактом, что *турки*, *монголы* и *татары* являются тесно связанными ветвями одного национального рода, и мы можем только оспаривать в ней то, что кажется непомерной претензией со стороны *турка* на роль главы семьи, родоначальника *монгола* и *татарина*. Таким образом, эти эпонимические национальные генеалогии, мифологические по форме, но этнологические по существу, воплощают в себе мнения, истинность или ценность которых мы можем признавать или отрицать, но которые мы должны признать как отчетливо этнологические документы.^[586]

Таким образом, получается, что ранняя этнология обычно выражалась на метафорическом языке, в котором земли и народы персонифицировались, а их отношения обозначались терминами личного родства. Это описание относится и к такому важному документу древней этнологии, как таблица народов в 10-й главе Бытия. В некоторых случаях выделение среди ее родовых имен тех, которые являются просто местными или национальными обозначениями в личной форме, представляет собой проблему тонкой и трудной критики. Но для критиков, знакомых с этническими генеалогиями других народов, которые здесь цитировались, простого осмотра этого национального списка может быть достаточно, чтобы показать, что часть его имен - это не имена реальных людей, а олицетворенные города, земли и расы. Город *Зидон* (יִזְדֹּן) является братом Хета (חֵט), отца *хеттов*, а за ним следуют иевусеи и аморреи. Среди простых названий стран, *Куш* или *Эфиопия* (כּוּשׁ) порождает Нимрода, *Ассирия* (אַשּׁוּר) строит Ниневию, и даже двойное *Мизраим* (מִצְרַיִם), "два Египта", обычно рассматриваемый как обозначение Верхнего и Нижнего Египта, появляется в ряду поколений как личный сын и брат других стран и предок населения. Арийский род четко распознается в персонификации по крайней мере двух его членов, *Мадея* (מֵדָה) - *медянина* и *Явана* (יָוָן) - *ионийца*. Что же касается семьи, к которой принадлежат сами израильтяне, то если *Ханаан* (חֲנָאָן), отец *Зидона* (יִזְדֹּן), будет перенесен в нее, чтобы представлять финикийцев, рядом с *Асхуром* (אַשּׁוּר), *Арам* (אַרָם), *Эбер* (עֶבֶר) и другие потомки Шема, в результате чего семитский

фонд будет в основном упорядочен в соответствии с обычной классификацией современной сравнительной филологии.

Переходя теперь от случаев, когда мифологическая фраза служит средством выражения философского мнения, давайте быстро пересечем область, где фантазия принимает вид объяснительной легенды. Над средневековыми школярами справедливо смеялись за их привычку переводить простые факты в термины метафизики, а затем торжественно предлагать их в этом научном обличье в качестве объяснения самих себя - объясняя, что опиум заставляет людей спать, обладая дремлющей добродетелью. Действия мифотворца можно проиллюстрировать, сравнив их с этим. Полумифология, как показывает множество легенд, приведенных в этих главах, занимается тем, что превращает привычные факты повседневной жизни в воображаемые истории их собственной причины и происхождения, детские ответы на извечные вопросы о том, откуда и почему, которые дикарь задает с такой же готовностью, как и мудрец. Подобные описания в исторической одежде настолько привычны, что их проще перевести из рук в руки. Когда самоанцы говорят, что с тех пор, как произошла великая битва между подорожниками и бананами, побежденные опустили головы, а победитель стоит с гордо поднятой головой,^[587] кто может ошибиться в простой метафоре, которая сравнивает поднятые и поникшие растения с завоевателем, стоящим среди своих побежденных врагов? В столь же очевидной аналогии кроется происхождение другой полинезийской легенды, повествующей о создании кокосового ореха из головы человека, каштанов - из его почек, а ямса - из его ног.^[588] Еще один пример из мифологии растений: насколько прозрачна фантазия оджибва о небесном юноше в зеленой мантии и развевающихся перьях, которого ради блага людей индеец победил и похоронил, и который снова появился из могилы в виде индейской кукурузы, Мондамина, "зерна духа".^[(589)] Крестьянин Нью-Фореста считает, что мергель, который он копает, все еще красен от крови его древних врагов - датчан; маори видят на красных скалах пролива Кука пятна крови, которые оставил Купе, когда, оплакивая смерть своей дочери, рассек себе лоб кусками обсидиана; в том месте, где Будда предложил свое тело, чтобы накормить голодных детенышей тигрицы, его кровь навсегда окрасила землю, деревья и цветы. Современный албанец все еще видит пятно убийства в ручьях, окрашенных в красный цвет, как для древнего грека река, протекавшая мимо Библа, несла в своих летних разливах красную кровь Адониса. По красной пленке на гальке ручья корнуоллец узнает, что здесь было совершено убийство; кровь Иоанна Крестителя до сих пор растет в Германии в день его рождения, и крестьяне все еще выходят на ее поиски; красный мучной гриб - это кровь, которую роняли летящие гунны, когда ранили ноги о крыши высоких башен. Путешественник в Индии может увидеть на разрушенных стенах Ганга Раджа следы крови горожан, пролитой во время осады, а в церкви Святого Дениса в Корнуолле на камнях остались кровавые пятна, оставшиеся после того, как святому отрубили голову в другом месте.^[590] Таких переводов описательной метафоры под тонким предлогом истории полно в каждом сборнике мифов, но это укрепляет наше суждение о совокупной последовательности и разнообразии того, что можно назвать мифическим языком, если извлечь из его словаря такую группу, как эта, которая в различной образной манере описывает появление кроваво-красного пятна.

Самая скромная теневая фантазия или распавшаяся метафора, обретя чувство реальности, может стать предметом разговора как реальное событие. Мусульмане слышали, как сами камни восхваляют Аллаха, причем не только в образе, но и на деле, а среди них поговорка о том, что судьба человека написана у него на лбу, материализовалась в веру в то, что ее можно расшифровать по буквенным обозначениям швов на черепе. Одно из чудесных происшествий в жизни самого Мухаммеда Шпренгер с полным основанием относит к такой прагматизированной метафоре. По легенде, ангел Гавриил вскрыл грудь пророка и вынул из

его сердца черный сгусток крови, который он промыл земземской водой и заменил; приводятся подробности о платье ангела и золотом тазике, а Анас ибн Малик заявил, что видел тот самый след, которым была зашита рана. Мы можем рискнуть вместе с историком приписать этот чудесный случай знакомой метафоре, что сердце Мухаммеда было открыто и очищено Богом, и действительно, в Коране говорится, что Бог открыл его сердце.^[591] Достаточно одного случая, чтобы представить ту же привычку в христианской легенде. Марко Поло рассказывает, как в 1225 году Халиф Багдада приказал христианам своих владений под страхом смерти или ислама обосновать свой текст Писания, убрав некую гору. Среди них был сапожник, который, будучи искушен в чрезмерном восхищении женщиной, вырвал свой обиженный глаз. Этот человек приказал убрать гору, что она и сделала, к ужасу Халифа и всего его народа, и с тех пор годовщина этого чуда свято соблюдается. Венецианский путешественник, в соответствии с манерой средневековых писателей, записывает эту историю без малейшего подозрения;^[592] однако для нашего ума ее происхождение настолько очевидно, что оно кроется в трех стихах Евангелия от Матфея, что нет необходимости их цитировать. На современный вкус такие деревянные выдумки далеко не всегда привлекательны. На самом деле прагматик - существо глупое; нет ничего слишком прекрасного или слишком священного, чтобы его прикосновение не сделало его тупым и вульгарным, ибо именно из-за неспособности его ума удержать абстрактную идею он вынужден воплощать ее в материальном происшествии. И все же, как бы он ни был утомителен, не менее важно понять его, признать то огромное влияние, которое он оказал на веру человечества, и оценить его как выражение крайнего злоупотребления той тенденцией облекать каждую мысль в конкретную форму, которая во все века была главной движущей силой мифологии.

Хотя аллегория не может занять то большое место, которое ей часто отводят в мифологии, она все же оказала слишком большое влияние, чтобы обойти ее в этом обзоре. Правда, поиск аллегорического объяснения - это погоня, которая завела многих ревностных исследователей в трясину мистицизма. Однако есть случаи, когда аллегория, безусловно, используется с историческим умыслом, как, например, в апокрифической Книге Еноха, где коровы и овцы означают израильтян, а ослы и волки - мадианитян и египтян; эти существа фигурируют в псевдопророческом наброске ветхозаветных хроник. Что касается моральной аллегории, то ее в мире безмерно много, хотя ее границы более узки, чем предполагали мифологи прошлых веков. Сейчас вполне обоснованно считается нелепым интерпретировать греческие легенды как апологию морали, в манере философа Гераклида, который смог разглядеть притчу о покаянном благоразумии в Афине, схватившей Ахилла, когда тот только собирался обрушить меч на Агамемнона.^[593] Тем не менее, такой способ интерпретации имеет столько оснований, что многие причудливые мифы мира действительно являются аллегориями. Аллегория есть и в гесиодовском мифе о Пандоре, которую Зевс послал к людям, украсив золотым поясом и гирляндой весенних цветов, чтобы она вызывала тоску и муки любви, но с собачьим умом пользовалась своими дарами лжи, вероломства и приятной речи. Не вняв словам своего мудрейшего брата, глупый Эпиметей взял ее; она подняла крышку великого ларца и вытряхнула зло, блуждающее среди человечества, и болезни, которые днем и ночью тихо приходят, принося болезни; она снова закрыла крышку и заперла надежду, чтобы зло навсегда стало безнадежным для человечества. Аллегория, измененная в соответствии с другой моралью, осталась в более поздней версии сказки: в ларце хранились не проклятия, а благословения; они были отпущены и потеряны для людей, когда сосуд был слишком любопытно открыт, а одна лишь Надежда осталась для утешения незадачливого рода человеческого.^[594] Однако примитивная природа таких легенд лежит в основе их моральной формы. Зевс - не аллегорический вымысел, а Прометей, если только современные мифологи не судят о нем

весьма ошибочно, имеет смысл гораздо более глубокий, чем притча. Ксенофонт рассказывает после Продикоса историю о том, как Геракл выбирает между коротким и легким путем удовольствий и долгим и утомительным путем добродетели,^[595] но хотя мифический герой может быть таким образом представлен в апологии морали, воображение, столь мало соответствующее его неэтичной природе, наталкивает читателя на мысль.

Общее отношение аллегории к чистому мифу вряд ли можно представить более наглядно, чем в классе историй, знакомых каждому ребенку, - баснях о зверях. С обычной цивилизованной точки зрения аллегория в таких сказках кажется основополагающей, понятие морального урока связано с самой их природой, однако более широкое рассмотрение склоняется к тому, что аллегория как бы паразитирует на более древнем стволе мифа без морали. Только благодаря усилию интеллектуальной реакции современный писатель может подражать в притче зверю из старой басни о звере. Неудивительно, ведь для его сознания это существо стало чудовищем, мыслимым только как карикатура на человека, созданная для того, чтобы нести моральный урок или сатиру. Но среди дикарей все не так. Для их сознания получеловек-полузверь - не выдуманное существо, придуманное в назидание или в насмешку, а самая что ни на есть реальность. Басни о зверях не являются бессмыслицей для людей, которые приписывают низшим животным способность говорить и считают их причастными нравственной человеческой природе; для людей, в глазах которых любая гиена или волк может быть человеком-гиеной или наоборот; для людей, которые настолько глубоко верят в то, что "душа нашей бабушки может случайно обитать в птице", что они действительно регулируют свой рацион, чтобы не съесть предка; для людей, неотъемлемой частью религии которых может быть поклонение зверям. Такие верования даже сейчас присущи половине человечества, и именно среди них истории о зверях получили свой первый дом. Даже австралийцы рассказывают свои причудливые звериные истории о крысе, сове и толстом черноклюве, или о киске-брате, которая обжигала носы своих друзей, пока те спали.^[596] У камчадалов есть тщательно разработанный миф о приключениях их глупого божества Кутки с мышами, которые разыгрывали его, например, раскрашивали его лицо, как у женщины, так что, когда он смотрел в воду, то влюблялся в себя.^[597] Сказки о чудовищах в изобилии встречаются у таких народов, как полинезийцы и североамериканские индейцы, которые ценят в них изобретательность инцидентов и аккуратное приспособление привычек и характеров существ. Так, в легенде индейцев флатхедов Маленький Волк нашел в Облачной стране своих внуков Пауков с их всклокоченными волосами и длинными кривыми ногтями, и они сплели клубки ниток, чтобы спустить его на землю; когда он спустился и нашел свою жену Крапчатую Утку, которую Старый Волк отнял у него, она убежала в смятении, и поэтому она живет и ныряет одна по сей день".^[598] В Гвинее, где басни о зверях являются одним из основных элементов туземных разговоров, рассказывают следующую историю как разновидность сказок, в которых таким образом объясняются особенности животных. Великая обезьяна Энгена предложила свою дочь в невесты тому чемпиону, который совершит подвиг - выпьет целую бочку рома. И величественный Слон, и грациозный Леопард, и угрюмый Кабан, попробовав первый глоток огненной воды, отступили. Тогда пришел крошечный обезьян Телинга, который хитро спрятал в длинной траве тысячи своих собратьев; он выпил первый стакан и ушел, но вместо него вернулся другой такой же, и так до тех пор, пока бочка не опустела и Телинга не ушел с дочерью царя обезьян. Но на узкой тропинке на него напали слон и леопард, прогнали его, и он укрылся на самых высоких ветвях деревьев, поклявшись никогда больше не жить на земле и не терпеть такого насилия и несправедливости. Вот почему и по сей день маленьких телинга можно встретить только на верхушках самых высоких деревьев.^[599] Подобные истории собирались десятками из традиций дикарей в их первозданном виде, и до сих пор в

них не было никакого морального урока. Однако легкий и естественный переход от рассказа к притче осуществляется среди дикарей, возможно, без помощи высших рас. В сказках хоттентотов, наряду с мифом о том, как хитрый шакал выманил у льва лучшую часть туши и получил черную полосу на своей спине, унеся солнце, есть моральная апология льва, который считал себя мудрее своей матери и погиб от копья охотника, не вняв ее предупреждению о смертоносном существе, чья голова находится на одной линии с его грудью и плечами.^[600] Так и у зулусов в истории о гираксе, который не пошел за своим хвостом в день, когда раздавали хвосты, потому что ему не нравилось находиться под дождем; он только попросил других животных принести его для него, и так и не получил его.^[601] Среди североамериканских легенд о Манабожо есть басня, вполне эзоповская по своему юмору. Манабожо, превратившись в Волка, убил жирного лося и, будучи очень голодным, сел есть. Но он очень сомневался, с чего начать, потому что, сказал он, если я начну с головы, люди будут смеяться и говорить, что он съел его сзади, а если я начну с боков, они будут говорить, что он съел его сбоку. Наконец он решился и только положил в рот тонкий кусочек, как рядом скрипнуло дерево. Стой, стой! сказал он дереву, я не могу есть с таким шумом, и, несмотря на голод, он оставил мясо и полез вверх, чтобы заглушить скрип, но попал между двумя ветвями и удержался, а вскоре увидел, что к нему приближается стая волков. В ту сторону! Идите туда! закричал он, на что волки ответили, что у него там наверняка что-то есть, иначе он не велел бы нам идти другой дорогой. И они пошли дальше, и нашли лося, и съели его до костей, пока Манабожо с тоской смотрел им вслед. Следующий сильный порыв ветра распахнул ветви и выпустил его, и он пошел домой, думая про себя: "Вот к чему привело то, что я занимался легкомысленными вещами, когда у меня в руках было определенное добро".^[602]

В Старом Свете нравоучительная звериная басня имела немалую древность, но она не сразу вытеснила мифы о животных в чистом и простом виде. На протяжении многих веков европейский ум мог одновременно получать уроки мудрости от эзоповых ворон и лисиц и наслаждаться художественными, но отнюдь не назидательными звериными историями более примитивного типа. На самом деле сборникам Бабрия и Федра было уже более тысячи лет, когда подлинная звериная эпопея достигла своего наивысшего расцвета в несравненном "Рейнарде Лисе", который, по мнению Якоба Гримма, восходит к оригинальному франкскому сочинению XII века, но сам содержит материалы гораздо более раннего времени.^[603] "Рейнард" - не дидактическая поэма, по крайней мере, если в ней и прослеживается мораль, то чаще всего маккиавеллиевская; не является она и сатирой, как

бы резко она ни бичевала людей в целом и духовенство в частности. Его создания - это воплощенные качества: Лис - хитрость, Медведь - сила, Осел - тупое довольство, Овца - бесхитрость. Очарование этой повести, которой восхищались все классы средневековой Европы, но которую мы позволили забыть всем, кроме ученых, в значительной степени заключается в ловком сочетании природы зверя и человека. Насколько велико было влияние эпоса о Рейнарде в средние века, можно судить по тому, что имена *Reynard*, *Bruin*, *Chanticleer* до сих пор знакомы людям, которые даже не подозревают, что первоначально они были именами персонажей великой басни о звере. Еще более примечательны его следы в современном французском языке. Осел получил свое имя *baudet* от *Бодуэна*, Болдуина Осла. В обычных французских словарях нет даже слова *goupil* (*vulpes*), настолько эффективно латинское имя лисы было вытеснено из употребления его франкским названием в эпосе о зверях: *Рагунхард* Советник, *Рейнхарт*, *Рейнард*, *Ренар*, *Ренар*. Морализованные апологии, подобные апологии Эзопа, которые Гримм презрительно называет "баснями, истонченными до простой морали и аллегии", "четвертым поливом старого винограда в бессодержательный моральный настой", имеют низкое эстетическое качество по сравнению с подлинными мифами о зверях. Критики мифологии будут склонны

оценивать их по примеру того ребенка, который сказал, как удобно, что в баснях Эзопа напечатана "мораль", чтобы все знали, что пропускать.

Недостаток способности к абстрагированию, который всегда оказывал столь пагубное влияние на верования человечества, смешивая миф и хронику и сокрушая дух истории под мусором буквализированной традиции, очень четко проявляется при изучении притчи. Состояние души глухонемой и слепой Лоры Бриджмен, столь поучительное для иллюстрации ментальных привычек необразованных, хотя и обладающих полным зрением людей, в крайней форме демонстрирует трудности, с которыми сталкиваются такие люди в постижении нереальности любой истории. Ее не могли заставить понять, что арифметические задачи - это не что иное, как констатация конкретного факта, и когда учитель спросил ее: "Если вы можете купить бочку сидра за четыре доллара, то сколько вы можете купить за один доллар?" она ответила довольно просто: "Я не могу дать много за сидр, потому что он очень кислый".^[604] Удивительным примером этой тенденции к конкретизму является то, что среди столь цивилизованных людей, как буддисты, самые очевидно моральные басни о зверях стали буквальными происшествиями священной истории. Гаутама во время своих 550 джатак, или рождений, принимал облик лягушки, рыбы, ворона, обезьяны и различных других животных, и легенды об этих превращениях были настолько далеки от мифа для его последователей, что в буддийских храмах сохранились как реликвии волосы, перья и кости существ, в тела которых вселялся великий учитель. Среди происшествий, случившихся с Буддой во время его череды животных рождений, он фигурирует в качестве действующего лица в известной басне о Лисе и Аисте, и именно он, когда был Белкой, подал пример родительской добродетели, пытаясь осушить океан своим хвостом, чтобы спасти своих птенцов, чье гнездо унесло в море, пока его настойчивое мужество не было вознаграждено чудом.^[605] Для нашего современного ума мораль, которая кажется самой целью истории, является свидетельством, неблагоприятным для ее правдивости как факта. Но если даже апологии говорящих птиц и зверей не были защищены от буквальной веры, очевидно, что самая очевидная мораль могла быть лишь слабой защитой для притч, рассказанных о реальных и похожих на жизнь людях. Не лишней была предосторожность, когда в новозаветных притчах прямо говорилось, что это притчи, но даже эта мера предосторожности не помогла полностью. Миссис Джеймсон рассказывает о любопытном опыте в следующем отрывке: "Я знаю, что была не очень молода, когда не больше сомневалась в реальном существовании Лазаря и Диваса, чем Иоанна Крестителя и Ирода; когда добрый самаритянин был таким же реальным человеком, как любой из апостолов; когда я была полна искренней жалости к тем бедным глупым Девам, которые забыли заправить свои светильники, и считала их в своей тайной душе довольно труднообходимыми". Такое впечатление о буквальной истинности притч я с тех пор встречал у многих детей, а также у необразованных, но набожных слушателей и читателей Библии; и я помню, что, когда однажды я попытался объяснить одной доброй пожилой женщине правильное значение слова "притча" и что история о блудном сыне не является фактом, она была скандализирована - она была совершенно уверена, что Иисус никогда бы не сказал своим ученикам ничего, что не было бы правдой. Таким образом она уладила этот вопрос в своем уме, и я решил, что лучше оставить его там нетронутым.^[606] Можно добавить, что подобное осознание не ограничивается умами бедных и невежественных людей. Святой Лазарь, покровитель прокаженных и их больниц, от которого берут свое название *lazzarone* и *lazzaretto*, очевидно, черпает эти качества у Лазаря из притчи.

Доказательством силы и упрямства мифической способности, проявившейся в рецидиве притчи в псевдоисторию, можно завершить эту диссертацию о мифологии. В ее ходе были рассмотрены процессы одушевления и персонификации природы, формирование легенды

путем преувеличения и извращения фактов, скрывание метафоры путем ошибочной реализации слов, превращение умозрительных теорий и еще менее основательных вымыслов в притворные традиционные события, переход мифа в чудо-легенду, определение по имени и месту, данное любому плавающему воображению, адаптация мифического происшествия в качестве морального примера и непрекращающаяся кристаллизация рассказа в историю. Исследование этих сложных и коварных операций все шире и шире раскрывает два принципа мифологической науки. Первый заключается в том, что легенда, когда она классифицируется в достаточном масштабе, демонстрирует регулярность развития, которую понятие безмотивной фантазии совершенно не может объяснить, и которая должна быть отнесена к законам формирования, в соответствии с которыми каждая история, старая и новая, возникла из своего определенного происхождения и достаточной причины. Это развитие настолько единообразно, что становится возможным рассматривать миф как органический продукт человечества в целом, в котором индивидуальные, национальные и даже расовые различия подчинены универсальным качествам человеческого разума. Второй принцип касается отношения мифа к истории. Правда, поиск искаженных и мистифицированных преданий о реальных событиях, составлявший столь важную часть старых мифологических исследований, кажется все более безнадежным, чем дальше простирается изучение легенды. Даже фрагменты реальной хроники, найденные в мифической структуре, в большинстве случаев находятся в таком испорченном состоянии, что они далеко не проясняют историю, а нуждаются в том, чтобы история их прояснила. И все же бессознательно, как бы вопреки себе, создатели и передатчики поэтических легенд сохранили для нас массу достоверных исторических свидетельств. Они превратили в мифические жизни богов и героев свои собственные предковые реликвии мысли и слова, они отобразили в структуре своих легенд работу своего собственного разума, они записали искусства и нравы, философию и религию своего времени, времени, о котором официальная история часто теряет саму память. Миф - это история его авторов, а не его субъектов; он записывает жизнь не сверхчеловеческих героев, а поэтических народов.

ГЛАВА XI. АНИМИЗМ.

Религиозные идеи обычно появляются среди низших рас человечества - Негативные заявления на эту тему часто вводят в заблуждение и ошибочны: Многие случаи неясны - Минимальное определение религии - Доктрина духовных существ, называемая здесь анимизмом - Анимизм рассматривается как принадлежность естественной религии - Анимизм делится на два раздела, философия душ и других духов - Доктрина душ, ее распространенность и определение среди низших рас - Определение явленной души или призрака - Душа - это теоретическая концепция примитивной философии, разработанная для объяснения явлений, которые сейчас классифицируются как биологические, особенно жизни и смерти, здоровья и болезней, сна и сновидений, транса и видений - Отношение души по имени и природе к тени, крови, дыханию - Разделение множественности душ - Душа причина жизни; ее восстановление в теле, когда она якобы отсутствует - выход души в трансах, снах и видениях: теория выхода собственной души сновидца или провидца; теория посещений, получаемых ими от других душ - Призрак - Душа, видимая в явлениях - Призраки и двойники - Душа имеет форму тела; терпит увечья вместе с ним - Голос Призрака - Душа

рассматривается и определяется как материальная субстанция; это, кажется, первоначальная доктрина - Передача душ на службу в будущей жизни через похоронные жертвы жен, слуг и т.д. - Души животных - их передача посредством погребальных жертвоприношений - Души растений - Души предметов - их передача посредством погребальных жертвоприношений - Отношение доктрины о душах-объектах к эпикурейской теории идей - Историческое развитие доктрины о душах, от бесплотной души примитивной биологии до нематериальной души современной теологии.

Существуют ли или существовали ли племена людей, настолько низкие по уровню культуры, что у них не было никаких религиозных представлений? Это практически вопрос об универсальности религии, который на протяжении столетий веков утверждался и отрицался с уверенностью, разительно контрастирующей с несовершенством доказательств, на которых основывалось как утверждение, так и отрицание. Этнографы, если обратиться к теории развития для объяснения цивилизации и рассматривать ее последовательные стадии как вытекающие одна из другой, с особым интересом восприняли бы рассказы о племенах, лишенных всякой религии. Они, естественно, скажут, что перед нами люди, у которых нет религии, потому что ее не было у их предков, люди, представляющие собой прарелигиозное состояние человеческой расы, из которого с течением времени возникли религиозные условия. Однако не представляется целесообразным начинать исследование религиозного развития с этой почвы. Хотя теоретическая ниша готова и удобна, фактической статуи для ее заполнения не предвидится. Этот случай в некоторой степени похож на случай с племенами, которые, как утверждается, существовали без языка или без использования огня; ничто в природе вещей, казалось бы, не запрещает возможность такого существования, но на самом деле племена не найдены. Таким образом, утверждение, что грубые безрелигиозные племена были известны в реальном существовании, хотя теоретически возможно, и, возможно, фактически верно, в настоящее время не опирается на достаточное доказательство, которое мы вправе требовать для исключительного положения вещей.

Нередко тот самый писатель, который в общих чертах заявляет об отсутствии религиозных явлений у какого-либо дикого народа, сам приводит доказательства, показывающие, что его высказывания ошибочны. Так, доктор Лэнг не только заявляет, что у аборигенов Австралии нет представления о верховном божестве, творце и судье, нет объекта поклонения, идола, храма или жертвоприношения, но и что "короче говоря, у них нет ничего, что могло бы отличить их от зверей, которые погибают, от религии или религиозных обрядов". С тех пор не один писатель воспользовался этим показательным утверждением, не обращая, однако, внимания на некоторые детали, которые встречаются в той же книге. Из них следует, что такая болезнь, как оспа, которая иногда поражает туземцев, приписывается ими "влиянию Будая, злого духа, который любит причинять зло"; что когда туземцы грабят улей диких пчел, они обычно оставляют немного меда для Будая; что на некоторых двухгодичных собраниях племен Квинсленда молодых девушек убивают в жертву, чтобы умиловить какое-то злое божество; и что, наконец, по свидетельству преподобного У. Ридли, "всякий раз, когда он беседовал с аборигенами, он находил у них определенные традиции относительно сверхъестественных существ - Байаме, чей голос они слышат в громе, и который создал все вещи, Туррамуллум, глава демонов, который является автором болезней, бед и мудрости, и появляется в виде змеи на их великих собраниях, и т.д."^{[[607]]} По единодушному свидетельству множества наблюдателей, известно, что аборигены Австралии были при их открытии и с тех пор остаются расой с умами, пропитанными самой яркой верой в души, демонов и божеств. В Африке заявление мистера Моффата в отношении бечуанов вызывает не меньшее удивление - "о бессмертии человека среди этого народа никогда не слышали", причем в следующем предложении он отмечает, что слово, обозначающее тени или ману умерших, -

"liriti".^[608] В Южной Америке дон Феликс де Азара снова комментирует положительную ложность утверждения церковников о том, что у местных племен есть религия. Он просто заявляет, что у них ее нет; тем не менее в ходе своей работы он упоминает такие факты, как то, что паягуа хоронят оружие и одежду вместе со своими мертвыми и имеют некоторые представления о будущей жизни, и что гуаны верят в Существо, которое вознаграждает добро и наказывает зло. Фактически, безрассудное отрицание религии и закона у низших рас этого региона оправдывает резкую критику д'Орбиньи, что "он действительно так говорит обо всех народах, которые описывает, хотя на самом деле доказывает обратное своему тезису теми самыми фактами, которые он приводит в его поддержку"^[(609)].

Такие случаи показывают, насколько обманчивы суждения, которым придают широту и обобщенность за счет использования широких слов в узких смыслах. Ланг, Моффат и Азара - авторы, которым этнография обязана ценными знаниями о племенах, которые они посетили, но, похоже, они вряд ли признавали религией что-либо, не являющееся организованной и устоявшейся теологией высших рас. Они приписывают иррелигию племенам, чьи доктрины не похожи на их, точно так же, как богословы так часто приписывали атеизм тем, чьи божества отличались от их собственных, с тех пор как древние торговшие арии называли аборигенные племена Индии *adeva*, т.е. "безбожниками", а греки закрепили соответствующий термин ἄθεοι за ранними христианами как неверующими в классических богов, до сравнительно современных веков, когда неверующие в колдовство и апостольскую преемственность осуждались как атеисты; и вплоть до наших дней, когда спорщики, как и в прошлые века, склонны делать вывод, что натуралисты, поддерживающие теорию развития видов, поэтому обязательно придерживаются атеистических взглядов.^[610] На самом деле это лишь примеры общего извращения суждений в теологических вопросах, результатом которого является популярное заблуждение относительно религий низших рас, просто удивительное для студентов, достигших более высокой точки зрения. Некоторые миссионеры, несомненно, хорошо понимают умы дикарей, с которыми им приходится иметь дело, и действительно, именно от таких людей, как Кранц, Добрижоффер, Шарлевуа, Эллис, Харди, Каллауэй, Дж. Л. Уилсон, Т. Уильямс, мы получили наши лучшие знания о низших фазах религиозных верований. Но в большинстве своем "религиозный мир" настолько занят ненавистью и презрением к верованиям язычников, чьи обширные регионы земного шара закрашены черным на миссионерских картах, что у них не остается ни времени, ни возможности понять их. Так не может быть с теми, кто честно стремится постичь природу и смысл низших фаз религии. В полной мере осознавая абсурдность веры и ужасы, совершаемые во имя этой религии, они, тем не менее, с благожелательным интересом отнесутся ко всем свидетельствам искреннего поиска истины людьми при том свете, который они смогли найти. Такие ученики будут искать смысл, пусть грубый и детский, в корне доктрин, часто самых мрачных для верующих, которые принимают их наиболее рьяно; они будут искать разумную мысль, которая когда-то давала жизнь соблюдениям, ставшим теперь в кажущемся или реальном смысле самой жалкой и суеверной глупостью. Наградой этим искателям будет более рациональное понимание верований, среди которых они живут, ибо тот, кто понимает только одну религию, не может понять даже эту религию, как человек, знающий только один язык, может понять этот язык. Ни одна религия человечества не существует в полной изоляции от других, и мысли и принципы современного христианства связаны с интеллектуальными подсказками, которые уходят корнями в далекие дохристианские века, к самым истокам человеческой цивилизации, возможно, даже человеческого существования.

Если наблюдатели, имевшие возможность изучить религию дикарей, порой не совсем справедливо оценивали факты, имевшиеся перед их глазами, то поспешные отрицания

других людей, судивших об этом, не имея даже фактов, не имеют большого веса. Путешественник XVI века дал типичный для таких случаев рассказ о коренных жителях Флориды: "Что касается религии этого народа, которую мы обнаружили, то из-за незнания их языка мы не могли понять ни по знакам, ни по жестам, что у них вообще есть какая-либо религия или лаве. Мы полагаем, что у них вообще нет религии, и что они живут по своей воле."^{[[611]]} Более глубокое изучение этих флоридцев, тем не менее, показало, что у них есть религия, а более глубокое изучение отменило многие другие поспешные утверждения на тот же счет; как, например, когда писатели заявляли, что у туземцев Мадагаскара нет представления о будущем состоянии, и нет слова "душа" или "дух";^{[[612]]} или когда Дампир поинтересовался религией туземцев Тимора, и ему ответили, что у них ее нет;^{[[613]]} или когда сэр Томас Ро высадился в заливе Салданыя по пути ко двору Великого Могола и заметил о хоттентотах, что "они оставили свой обычай воровать, но не знают ни Бога, ни религии".^{[[614]]} Среди многочисленных свидетельств, собранных лордом Эйвбери в качестве доказательств отсутствия или слабого развития религии среди низких рас,^{[[615]]} можно выбрать некоторые, как открытые для критики с этой точки зрения. Так, утверждение о том, что жители островов Самоа не имели религии, не выдерживает критики перед лицом подробного описания самой религии самоанцев, сделанного преподобным Г. Тернером; а утверждение о том, что бразильские тупинамба не имели религии, не может быть принято только на основании отрицательных данных, поскольку религиозные доктрины и практика тупи были описаны Лери, Де Лаэтом и другими авторами. Даже при наличии большого количества времени, внимательности и знания языка не всегда легко вывести у дикарей подробности их теологии. Они стараются скрыть от любопытного и презрительного иностранца свое поклонение богам, которые, как и их поклонники, сжимаются перед белым человеком и его более могущественным Божеством. Опыт мистера Спроата на острове Ванкувер является ярким примером такого положения вещей. Он говорит: "Я провел два года среди ахтов, постоянно обращаясь к теме их религиозных верований, прежде чем смог обнаружить, что они обладают какими-либо идеями о всевластной силе или будущем состоянии существования. Торговцы на побережье и другие люди, хорошо знакомые с этим народом, говорили мне, что у них нет таких идей, и это мнение подтверждалось разговорами со многими менее умными дикарями; но наконец мне удалось получить удовлетворительную разгадку."^{[[616]]} Оказалось, что ахты все это время скрывали целую характерную систему религиозных доктрин о душах и их переселениях, духах, которые делают людям добро и зло, и великих богам над всеми. Таким образом, даже если до нас не дошло никаких положительных доказательств существования религиозных идей у какого-либо конкретного племени, мы должны с недоверием относиться к их отрицанию наблюдателями, чье знакомство с данным племенем не было не только близким, но и доброжелательным. Про жителей Андаманских островов говорят, что у них нет самых грубых элементов религиозной веры; однако, как выясняется, туземцы даже не демонстрировали иностранцам грубую музыку, которой они действительно владели, так что вряд ли можно было ожидать от них общения по поводу их теологии, если бы она у них была.^{[[617]]} В наше время наиболее ярким отрицанием религии диких племен является доклад сэра Сэмюэля Бейкера, прочитанный в 1866 году в Этнологическом обществе Лондона, который звучит следующим образом: "Самые северные племена Белого Нила - динки, шиллуки, нуэры, кытч, бора, алиаб и шир. Общего описания будет достаточно для всех, за исключением кытчей. Все без исключения они не верят в Высшее Существо, не имеют никаких форм поклонения или идолопоклонства; тьма их разума не просвечивается даже лучами суеверий". Если бы этот выдающийся исследователь говорил только о латуках или о других племенах, едва ли известных этнографам, кроме как благодаря его собственному общению с ними, его отрицание какого-либо религиозного сознания у них было бы, по крайней мере, вправе рассматриваться как

наиболее достоверный отчет, пока более близкое общение не докажет или не опровергнет его. Но, говоря так о сравнительно хорошо известных племенах, таких как динкас, шиллук и нуэр, сэр С. Бейкер игнорирует существование опубликованных свидетельств, например, описание жертвоприношений динкас, их веры в добрых и злых духов (аджок и джиок), их доброго божества и обитающего на небесах творца Дендида, как и Неара, божества нуэров, и творца шиллуков, который, как и другие духи, посещает священное дерево или дерево. Кауфман, Брун-Ролле, Лежан и другие наблюдатели, таким образом, зафиксировали детали религии этих племен Белого Нила за много лет до поспешного отрицания сэром С. Бейкером того, что у них вообще есть религия.^[618]

Первое, что необходимо для систематического изучения религий низших рас, - это дать элементарное определение религии. Требуя в этом определении веры в верховное божество или в суд после смерти, поклонения идолам или жертвоприношений, или других частично разрозненных доктрин или обрядов, несомненно, многие племена могут быть исключены из категории религиозных. Но такое узкое определение имеет тот недостаток, что религия отождествляется скорее с конкретными событиями, чем с более глубокими мотивами, которые лежат в их основе. Кажется, лучше сразу же вернуться к этому существенному источнику и просто заявить, что минимальное определение религии - это вера в духовные существа. Если применить этот стандарт к описанию религии низших рас, то получатся следующие результаты. Нельзя с уверенностью утверждать, что каждое существующее племя признает веру в духовные существа, поскольку родное состояние значительного числа племен в этом отношении неясно, и, судя по тому, как быстро они меняются или вымирают, может так и остаться. Было бы еще более необоснованно считать каждое племя, упомянутое в истории или известное нам благодаря находкам античных реликвий, обязательно прошедшим определенный минимум религии. Еще более неразумно было бы объявлять такую рудиментарную веру естественной или инстинктивной у всех человеческих племен всех времен; ведь никакие доказательства не оправдывают мнения, что человек, способный к столь обширному интеллектуальному развитию, не мог выйти из нерелигиозного состояния, предшествующего тому религиозному состоянию, в котором он в настоящее время с достаточной ясностью входит в круг наших знаний. Желательно, однако, брать за основу нашего исследования наблюдения, а не домыслы. Здесь, насколько я могу судить по огромной массе доступных свидетельств, мы должны признать, что вера в духовные существа существует у всех низших рас, с которыми мы достигли глубокого интимного знакомства; тогда как утверждение об отсутствии такой веры должно относиться либо к древним племенам, либо к более или менее несовершенно описанным современным. Точное влияние такого положения вещей на проблему происхождения религии можно кратко сформулировать следующим образом. Если бы было точно доказано, что существуют или существовали нерелигиозные дикари, их можно было бы, по крайней мере, с полным основанием считать представителями состояния человека до того, как он достиг религиозного уровня культуры. Однако не хотелось бы, чтобы этот аргумент был выдвинут, поскольку утверждение о существовании безрелигиозных племен, о которых идет речь, опирается, как мы видели, на доказательства, часто ошибочные и никогда не являющиеся окончательными. Аргумент в пользу естественной эволюции религиозных идей среди человечества не теряет своей силы из-за отказа от союзника, который в настоящее время слишком слаб, чтобы оказать действенную помощь. Нерелигиозные племена могут не существовать в наше время, но этот факт не более решительно влияет на развитие религии, чем невозможность найти современную английскую деревню без ножниц, книг или люциферовых спичек влияет на тот факт, что было время, когда таких вещей не существовало в стране.

Я предлагаю здесь под именем анимизма исследовать глубинную доктрину о духовных существах, которая воплощает в себе самую суть спиритуалистической философии в противовес материалистической. Анимизм - не новый технический термин, хотя сейчас он редко используется.^[619] Из его особого отношения к доктрине о душе будет видно, что он особенно подходит к рассматриваемому здесь способу развития теологических идей среди человечества. Слово "спиритуализм", хотя и может быть, а иногда и используется в общем смысле, имеет тот очевидный для нас недостаток, что оно стало обозначением определенной современной секты, которая действительно придерживается крайних спиритуалистических взглядов, но не может рассматриваться как типичный представитель этих взглядов в мире в целом. Анимизму здесь придается смысл спиритуализма в его более широком понимании - общей веры в духовные существа.

Анимизм характеризует племена, стоящие очень низко в шкале человечества, и затем поднимается, глубоко видоизмененный в процессе передачи, но от первого до последнего сохраняющий непрерывную преемственность, в середину высокой современной культуры. Неблагоприятные для него доктрины, которых в значительной степени придерживаются отдельные люди или школы, обычно объясняются не ранней низостью цивилизации, а более поздними изменениями в интеллектуальном курсе, отходом от верований предков или отказом от них; и такие более новые события не влияют на нынешний запрос о фундаментальном религиозном состоянии человечества. Анимизм, по сути, является основой философии религии, начиная с дикарей и заканчивая цивилизованными людьми. И хотя на первый взгляд может показаться, что это лишь голое и скудное определение минимума религии, на деле оно окажется достаточным; ведь где корень, там и ветви. Привычно обнаруживается, что теория анимизма распадается на две большие догмы, составляющие части одной последовательной доктрины; первая - о душах отдельных существ, способных продолжать существование после смерти или разрушения тела; вторая - о других духах, вплоть до ранга могущественных божеств. Считается, что духовные существа влияют или контролируют события материального мира, жизнь человека здесь и в будущем; а поскольку считается, что они общаются с людьми и получают удовольствие или неудовольствие от человеческих действий, вера в их существование естественно и, можно сказать, неизбежно приводит рано или поздно к активному почитанию и умилоствлению. Таким образом, анимизм в своем полном развитии включает веру в души и в будущее состояние, в управляющие божества и подчиненных духов, и эти доктрины практически приводят к активному поклонению. Один из великих элементов религии, тот моральный элемент, который у высших народов составляет ее наиболее важную часть, действительно мало представлен в религии низших рас. Дело не в том, что у этих рас нет нравственного чувства или моральных норм, ибо и то и другое ярко выражено среди них, если не в формальных предписаниях, то, по крайней мере, в том традиционном консенсусе общества, который мы называем общественным мнением, в соответствии с которым определенные действия считаются хорошими или плохими, правильными или неправильными. Именно поэтому соединение этики и анимистической философии, столь тесное и мощное в высшей культуре, кажется, едва ли еще началось в низшей. Я предлагаю здесь не затрагивать чисто моральные аспекты религии, а изучать анимизм мира в той мере, в какой он представляет собой, как это, несомненно, и происходит, древнюю и всемирную философию, в которой вера - это теория, а поклонение - практика. Стремясь подготовить материалы для исследования, которое до сих пор, как ни странно, недооценивалось и игнорировалось, я хочу как можно яснее представить фундаментальный анимизм низших рас и в общих чертах проследить его течение в более высоких областях цивилизации. Здесь позвольте мне раз и навсегда обозначить два основных условия, в которых проводится настоящее исследование. Во-первых, что касается изучаемых религиозных доктрин и практик, то они рассматриваются

как принадлежащие к теологическим системам, разработанным человеческим разумом, без сверхъестественной помощи или откровения; другими словами, как развитие естественной религии. Во-вторых, связь между аналогичными идеями и обрядами в религиях дикарей и цивилизованного мира. Подробно останавливаясь на доктринах и обрядах низших рас, а иногда и выделяя по особым причинам соответствующие доктрины и обряды высших народов, я не считал своей задачей детально прорабатывать проблемы, возникающие в связи с философией и вероучением христианства. Такие вопросы, выходящие за пределы непосредственной задачи работы о первобытной культуре, кратко излагаются в общих чертах, затрагиваются в незначительных намеках или принимаются как должное без каких-либо замечаний. Образованные читатели обладают информацией, необходимой для выяснения их общего влияния на теологию, в то время как более техническое обсуждение оставлено философам и теологам, специально занимающимся подобными аргументами.

Первая ветвь предмета, которую мы рассмотрим, - это учение о человеческой и других душах, изучение которого займет остальную часть данной главы. Что представляет собой учение о душе среди низших рас, можно объяснить, изложив анимистическую теорию его развития. Создается впечатление, что мыслящие люди, находясь еще на низком уровне культуры, были глубоко потрясены двумя группами биологических проблем. Во-первых, что отличает живое тело от мертвого, что вызывает бодрствование, сон, транс, болезнь, смерть? Во-вторых, что представляют собой те человеческие формы, которые появляются в снах и видениях? Рассматривая эти две группы явлений, древние философы-дикари, вероятно, сделали свой первый шаг, сделав очевидный вывод, что каждый человек имеет две вещи, принадлежащие ему, а именно: жизнь и фантом. Эти две вещи, очевидно, тесно связаны с телом: жизнь позволяет ему чувствовать, думать и действовать, а фантом является его образом или вторым "я"; обе они также воспринимаются как вещи, отделяемые от тела: жизнь - как способная уйти и оставить его неосязаемым или мертвым, а фантом - как появляющийся перед людьми на расстоянии от него. Второй шаг, казалось бы, также легко сделать дикарям, если учесть, что цивилизованным людям было крайне трудно его сделать. Он заключается в том, чтобы объединить жизнь и фантом. Поскольку оба они принадлежат телу, почему бы им не принадлежать друг другу и быть проявлениями одной и той же души? Тогда пусть они рассматриваются как единое целое, и в результате получается та хорошо известная концепция, которую можно описать как душу-призрак, душу-призрака. Это, во всяком случае, соответствует реальному представлению о личной душе или духе у низших рас, которое можно определить следующим образом: Это тонкий бесплотный человеческий образ, по своей природе своего рода пар, пленка или тень; причина жизни и мысли в человеке, которого она оживляет; независимо обладающая личным сознанием и волей своего телесного владельца, прошлого или настоящего; способная оставить тело далеко позади, чтобы стремительно перелетать с места на место; В основном бесплотна и невидима, но проявляет и физическую силу, и особенно предстает перед бодрствующими или спящими людьми как фантом, отдельный от тела, подобие которого она носит; продолжает существовать и являться людям после смерти этого тела; способна входить в тела других людей, животных и даже вещей, обладать ими и действовать в них. Хотя это определение ни в коем случае не является универсальным, оно обладает достаточной общностью, чтобы быть принятым за стандарт, измененный в зависимости от большего или меньшего расхождения между конкретными людьми. Эти общемировые мнения отнюдь не являются произвольными или условными продуктами, и даже редко можно считать, что их единообразие среди отдаленных рас доказывает связь какого-либо рода. Это доктрины, самым убедительным образом отвечающие на очевидные свидетельства человеческих чувств, интерпретированные достаточно последовательной и рациональной первобытной философией. Примитивный анимизм настолько хорошо объясняет факты природы, что он сохранил свое место на высших уровнях образования. Хотя классическая и средневековая философия сильно изменила его, а современная философия обошлась с ним еще более жестко, он настолько сохранил следы своего первоначального характера, что реликвии первобытных веков могут быть

востребованы в существующей психологии цивилизованного мира. Из огромной массы свидетельств, собранных среди самых разных и отдаленных рас человечества, теперь можно выбрать типичные детали, чтобы показать более раннюю теорию души, соотношение частей этой теории и то, как эти части были отброшены, изменены или сохранены в ходе развития культуры.

Чтобы понять народные представления о человеческой душе или духе, полезно обратить внимание на слова, которые были найдены подходящими для ее выражения. Призрак или фантазм, который видит сновидец или прорицатель, - это бессущностная форма, подобная тени или отражению, и поэтому для выражения души используется знакомый термин "*тень*". Таким образом, тасманийское слово "*тень*" также обозначает дух,^[620] алгонкины описывают душу человека как *отакчук*, "*его тень*";^[621] в языке киче используется *natub* для "*тени, души*";^[622] Аравакский язык *ueja* означает "*тень, душа, образ*";^[623] Абипоны заставили одно слово *loákal* служить для "*тени, души, эха, образа*".^[624] Зулусы не только используют слово *tunzi* для обозначения "*тени, духа, призрака*", но и считают, что после смерти *тень* человека каким-то образом отходит от трупа, чтобы стать духом предков.^[625] Басуто не только называют дух, остающийся после смерти, *серити* или "*тенью*", но и считают, что если человек идет по берегу реки, крокодил может схватить его *тень* в воде и утащить в воду;^[626] а в Старом Калабаре встречается такое же отождествление духа с *укпоном* или "*тенью*", потеря которой для человека смертельна.^[627] Таким образом, среди низших рас можно найти не только типы этих знакомых классических терминов, *skia* и *umbra*, но и то, что кажется основополагающей мыслью историй о бестелесных людях, до сих пор бытующих в фольклоре Европы и знакомых современному читателю по сказке Шамиссо о Петере Шлемиле. Так, умершие в чистилище знали, что Данте жив, когда видели, что, в отличие от них, его фигура отбрасывает *тень* на землю.^[628] В понятие души или духа вкладываются и другие атрибуты, причем особенно важно, что она является причиной жизни. Так, карибы, связывая пульс с духовными существами и особенно считая, что в сердце обитает главная душа человека, предназначенная для будущей небесной жизни, могли с полным основанием использовать одно слово *iouanni* для обозначения "*души, жизни, сердца*".^[629] Тонганцы полагали, что душа существует во всем теле, но особенно в сердце. Однажды туземцы заявили европейцу, что человек, похороненный несколько месяцев назад, все еще жив. Один из них, пытаясь дать мне понять, что он имеет в виду, взял мою руку и, сжав ее, сказал: "Это умрет, но жизнь, которая в тебе, никогда не умрет"; другой рукой он указал на мое сердце.^[630] Поэтому басуты говорят о мертвом человеке, что его сердце вышло, а о выздоравливающем от болезни - что его сердце возвращается.^[631] Это соответствует привычному для Старого Света представлению о сердце как о главном двигателе жизни, мысли и страсти. Связь души и крови, знакомая каренцам и папуасам, занимает видное место в еврейской и арабской философии.^[632] Образованным современным людям может показаться причудливой идея индейцев макузи из Гвианы, что, хотя тело разлагается, "*человек в наших глазах*" не умирает, а странствует.^[633] Тем не менее ассоциация личного одушевления со зрачком глаза хорошо знакома европейскому фольклору, который не без оснований усматривал признак околдования или приближающейся смерти в исчезновении образа, зрачка или ребенка из тусклых глазных яблок больного человека.^[634]

Акт дыхания, столь характерный для высших животных во время жизни и так близко совпадающий с жизнью в ее уходе, неоднократно и естественно отождествлялся с самой жизнью или душой. Лора Бриджмен поучительно показала аналогию между последствиями ограничения чувств и ограничения цивилизации, когда однажды она сделала жест, чтобы вынуть что-то изо рта: "Мне приснилось, - объяснила она словами, - что Бог забрал мое дыхание на небо".^[635] Так, западноавстралийцы использовали одно слово *waug* для обозначения "*дыхания, духа, души*";^[636] что в языке нетела в Калифорнии *piuts* означает "*жизнь, дыхание, душа*";^[637] что некоторые гренландцы считали, что у человека две души, а именно его *тень* и его дыхание,^[638] что малайцы

говорят, что душа умирающего человека выходит через его ноздри, а на яве используют одно и то же слово *ñawa* для 'дыхания, жизни, души'.^[639] Насколько понятия жизни, сердца, дыхания и фантома объединяются в единую концепцию души или духа, и в то же время насколько свободными и расплывчатыми являются такие представления у варварских рас, хорошо видно из ответов на религиозное расследование, проведенное в 1528 году среди туземцев Никарагуа. Когда они умирают, из их рта выходит нечто, напоминающее человека, и называется оно *julio* [ацтекское *yuli*= жить]. Это существо отправляется туда, где находятся мужчина и женщина. Оно похоже на человека, но не умирает, а тело остается здесь". *Вопрос*. "Сохраняют ли те, кто поднимается ввысь, то же самое тело, то же самое лицо и те же самые конечности, что и здесь, внизу? *Ответ*. "Нет; остается только сердце". *Вопрос*. "Но раз они вырывают сердце [то есть приносят в жертву пленника], что тогда происходит? *Ответ*. "Не сердце, а то, что в них живет, и то, что покидает тело, когда они умирают". Или, как сказано в другом вопросе, "Не сердце поднимается вверх, а то, что заставляет их жить, то есть дыхание, которое выходит из их рта и называется *julio*".^[640] Концепция души как дыхания может быть прослежена через семитскую и арийскую этимологию, и таким образом в основных потоках философии мира. В иврите *nephesh*, "дыхание", переходит во все значения "жизнь, душа, разум, животное", а *ruach* и *neshamah* совершают аналогичный переход от "дыхания" к "духу"; им соответствуют арабские *nefs* и *ruh*. Такова же история санскритских *âtman* и *prâna*, греческих *psychê* и *pneuma*, латинских *animus*, *anima*, *spiritus*. Так славянское *duch* развило значение "дыхание" в значение души или духа; а в диалектах цыган это слово *dūk* имеет значение "дыхание, дух, призрак", независимо от того, принесли ли эти изгои это слово из Индии как часть своего наследия арийской речи, или же они переняли его при миграции через славянские земли.^[641] Немецкое *geist* и английское *ghost* тоже, возможно, имеют тот же первоначальный смысл дыхания. А если кому-то покажется, что подобные выражения объясняются простой метафорой, он может судить о силе подразумеваемой связи между дыханием и духом по случаям, имеющим самое недвусмысленное значение. Среди семинолов Флориды, когда женщина умирала при родах, младенца держали над ее лицом, чтобы он принял ее прощальный дух и таким образом приобрел силу и знания для своего будущего использования. Эти индейцы вполне могли понять, почему у смертного одра древнего римлянина ближайший родственник наклонялся, чтобы вдохнуть последний вздох уходящего (et excipies hanc animam ore pio). Их умонастроение сохранилось и по сей день среди тиролевских крестьян, которые до сих пор могут вообразить, что душа хорошего человека при смерти вылетает из его рта, как маленькое белое облачко.^[642]

Будет показано, что люди, в своих составных и запутанных представлениях о душе, объединили список проявлений жизни и мысли еще более многогранным, чем этот. Но также, стремясь избежать такой запутанной комбинации, они иногда пытались дать более четкое определение и классифицировать, особенно с помощью теории, согласно которой в человеке сочетается несколько видов духа, души или образа, к которым относятся различные функции. Уже в варварском мире была придумана или принята такая классификация. Так, фиджийцы различают "темный дух" или тень человека, который отправляется в Аид, и его "светлый дух" или отражение в воде или зеркале, которое остается рядом с местом смерти.^[643] Малагасийцы говорят, что *саина* или разум исчезает после смерти, *айна* или жизнь становится просто воздухом, а *матоаттоа* или призрак витает вокруг могилы.^[644] В Северной Америке двойственность души - ярко выраженное верование алгонкинов; одна душа выходит и видит сны, а другая остается позади; после смерти одна из двух остается с телом, и за это выжившие оставляют подношения еды, а другая уходит в страну мертвых. Известно также разделение на три души, а дакоты говорят, что у человека четыре души: одна остается с трупом, одна остается в деревне, одна уходит в воздух и одна в страну духов.^[645] Карены различают "ла" или "келах", личный жизненный фантом, и "тха", ответственную моральную душу.^[646] Более или менее подверженные индуистскому влиянию, хонды имеют следующее четырехчастное деление: первая душа - та, что способна к блаженству или

восстановлению перед Добрым Божеством Бура; вторая привязана к племени кхондов на земле и перерождается из поколения в поколение, так что при рождении каждого ребенка жрец спрашивает, кто вернулся; третья уходит для духовного общения, оставляя тело в вялом состоянии, и именно эта душа может на время превратиться в тигра, а после смерти трансмигрирует для наказания; четвертая умирает при распаде тела.^[647] Подобные классификации напоминают классификации высших народов, как, например, трехчастное деление на тень, гриву и дух:

"Bis duo sunt homini, manes, caro, spiritus, umbra:

Quatuor ista loci bis duo suscipiunt.

Terra tegit carnem, tumultum circumvolat umbra,

Orcus habet manes, spiritus astra petit.

Не пытаюсь проследить детали такого психического разделения в сложных системах литературных народов, я не буду обсуждать различие, которое древние египтяне, по-видимому, проводили в Ритуале Мертвых между *ба*, *ах*, *ка*, *хаба*, переведенными доктором Бирчем как "душа". Бирч как "душа", "разум", "образ", "тень", или раввинистическое разделение на то, что можно условно назвать телесной, духовной и небесной душой, или различие между эманативной и генетической душой в индуистской философии, или распределение жизни, явлений, духа предков между тремя душами китайцев, или разграничение *pous*, *psychē* и *pneuma*, или *anima* и *animus*, или знаменитые классические и средневековые теории растительной, чувствительной и разумной душ. Достаточно указать на то, что подобные спекуляции восходят к варварскому состоянию нашей расы и по своей научной ценности вполне сравнимы со многим, что получило признание в рамках высшей культуры. Обращение к такой классификации на последовательной логической основе было бы трудной задачей. Термины, соответствующие таким понятиям, как жизнь, разум, душа, дух, призрак и т.д., не рассматриваются как описание действительно отдельных сущностей, а лишь как несколько форм и функций одного индивидуального существа. Таким образом, путаница, царящая в нашей собственной мысли и языке, типичная для мысли и языка человечества в целом, на самом деле объясняется не просто неясностью терминов, а древней теорией субстанционального единства, которая лежит в их основе. Такая двусмысленность языка, однако, мало мешает настоящему исследованию, поскольку приведенные подробности о природе и действии духов, душ, фантомов сами определяют, в каком именно смысле следует воспринимать эти слова.

Ранняя анимистическая теория витальности, рассматривающая жизненные функции как обусловленные душой, предлагает дикарям объяснение некоторых телесных и психических состояний как последствий ухода души или некоторых составляющих ее духов. Эта теория занимает широкое и прочное место в биологии дикарей. Южноавстралийцы выражают ее, когда говорят о бесчувственном или бессознательном человеке, что он "*wilyamarraba*", т.е. "без души".^[648] Среди индейцев-алгонкинов Северной Америки мы слышим, что болезнь объясняется тем, что "тень" пациента неустойчива или отделена от его тела, а выздоравливающего упрекают в том, что он обнажился до того, как его тень благополучно поселилась в нем; если мы говорим, что человек был болен и выздоровел, то они считают, что он умер, но пришел снова. Другой рассказ из той же расы объясняет состояние людей, лежащих в летаргии или трансе; их души путешествовали к берегам Реки Смерти, но были загнаны обратно и вернулись, чтобы оживить свои тела.^[649] Среди фиджийцев, "когда кто-либо теряет сознание или умирает, его дух, как говорят, иногда может быть возвращен, если его позвать; и иногда можно наблюдать смехотворную сцену, когда крепкий мужчина лежит во весь рост и громко кричит, чтобы вернуть свою собственную душу."^[650] У негров Северной Гвинеи смятение или дотадж вызваны тем, что пациента преждевременно покидает его душа, а сон - это более временный уход.^[651] Таким

образом, в разных странах возвращение потерянных душ становится обычной частью профессии колдуна или священника. Индейцы Салиш из Орегона считают дух отличным от жизненного принципа и способным покидать тело на короткое время, не давая пациенту осознать его отсутствие; но во избежание фатальных последствий он должен быть восстановлен как можно скорее, и, соответственно, знахарь в торжественной форме спускает его через голову пациента.^[652] Туранские или татарские расы Северной Азии твердо придерживаются теории об уходе души в болезни, а среди буддийских племен ламы проводят церемонию восстановления души в самой изощренной форме. Если демон лишил человека разумной души, и у него осталась только животная душа, его чувства и память слабеют, и он впадает в удручающее состояние. Тогда лама берется его вылечить и с помощью причудливых обрядов изгоняет злого демона. Но если это не удастся, тогда душа больного сама не может или не хочет найти дорогу назад. Поэтому больного укладывают в лучшие одежды и окружают самыми привлекательными вещами, друзья и родственники трижды обходят жилище, ласково называя душу по имени, а лама в качестве дополнительного стимула читает из своей книги описания адских мук и опасностей, которым подвергается душа, добровольно покинувшая свое тело, и наконец все собрание в один голос заявляет, что блуждающий дух вернулся и больной выздоровеет.^[653] Карены Бирмы будут бегать вокруг больного, притворяясь, что ловят его блуждающую душу, или, как говорят греки и славяне, его "бабочку" (leip-pya), и в конце концов опустят ее ему на голову. Каренская доктрина "ла" - это действительно совершенная и хорошо проработанная виталистическая система. Эта ла, душа, призрак или гений, может быть отделена от тела, которому она принадлежит, и для каренов представляет глубочайший интерес держать свою ла при себе, призывая ее, делая ей подношения и так далее. Особенно когда тело спит, душа выходит и странствует; если она задерживается дольше определенного времени, наступает болезнь, а если навсегда, то ее владелец умирает. Когда "уй" или дух-врач нанимается, чтобы вернуть ушедшую тень или жизнь карена, если он не может вернуть ее из области мертвых, он иногда берет тень живого человека и переносит ее к мертвому, в то время как ее владелец, чья душа отважилась выйти во сне, болеет и умирает. Или, когда Карен заболевает, чахнет и тоскует от того, что его ла покинула его, его друзья проводят церемонию с одеждой больного и птицей, которую варят и предлагают с рисом, призывая дух с формальными молитвами вернуться к больному.^[654] Эта церемония, возможно, этнологически связана, хотя нелегко сказать, каким путем она распространилась и когда, с обрядом, который все еще практикуется в Китае. Когда китаец находится на пороге смерти, а его душа, как предполагается, уже вышла из тела, можно увидеть, как родственник держит пальто пациента на длинном бамбуке, к которому часто прикрепляют белого петуха, в то время как тауистский священник заклинаниями вводит ушедший дух в пальто, чтобы поместить его обратно в больного человека. Если через некоторое время бамбук медленно поворачивается в руках владельца, это свидетельствует о том, что дух находится внутри одежды.^[655]

Такой временный выход души имеет всемирное применение к действиям самого колдуна, священника или провидца. Он исповедует, что отправляет свой дух в далекие путешествия, и, вероятно, часто считает, что его душа на время освобождается из телесной тюрьмы, как в случае с замечательным мечтателем и провидцем Джеромом Карданом, который описывает себя как обладающего способностью выходить из себя в экстазе, когда ему заблагорассудится, ощущая при этом некое отделение в районе сердца, как будто его душа отлетает, причем это состояние начинается от мозга и проходит вниз по позвоночнику, а затем он чувствует только, что вышел из себя.^[656] Так, австралийский туземный врач якобы получает посвящение, посещая мир духов в трансе продолжительностью два или три дня;^[657] священник хондов подтверждает свое право на должность, оставаясь от одного до четырнадцати дней в томном и мечтательном состоянии, вызванном тем, что одна из его душ находится в божественном присутствии;^[658] Душа гренландского анжекока выходит из его тела, чтобы забрать своего знакомого демона;^[659] Туранский шаман лежит в летаргии, пока его душа отправляется, чтобы принести скрытую

мудрость из страны духов.^[660] Литература более прогрессивных рас предоставляет подобные рассказы. Характерной историей старой Скандинавии является рассказ о вожде норвежцев Ингимунде, который закрыл трех финнов в хижине на три ночи, чтобы они посетили Исландию и сообщили ему о том, как выглядит страна, в которой он собирался поселиться; их тела стали жесткими, они отправили свои души на задание, а проснувшись через три дня, дали описание Ватнсдэля.^[661] Типичным классическим случаем является история Гермотимоса, чья пророческая душа время от времени отправлялась в дальние края, пока наконец его жена не сожгла безжизненное тело на погребальной куче, и когда бедная душа вернулась, для нее уже не было жилища, которое она могла бы одушевить.^[662] К этому классу относится группа легендарных посещений мира духов, которые будут описаны в следующей главе. Типичный спиритический пример можно привести у Юнга-Штиллинга, который говорит, что ему известны примеры больных, которые, желая увидеть отсутствующих друзей, впадали в обморок, во время которого им являлись далекие объекты их привязанности.^[663] В качестве иллюстрации из нашего собственного фольклора может служить известное суеверие, что постящиеся в сочельник Св. Иоанна могут увидеть, как явление тех, кто обречен умереть в течение года, приходит вместе со священником к дверям церкви и стучит; эти явления - духи, вышедшие из своих тел, поскольку было замечено, что священник сильно беспокоился во сне, пока его фантом занимался этим, и когда один из наблюдателей погрузился в крепкий сон и не мог быть разбужен, остальные видели, как его явление стучалось в дверь церкви.^[664] Современная Европа действительно достаточно близко придерживается линий ранней философии, чтобы подобные идеи были мало странными для нашего времени. Язык сохранил запись о них в таких выражениях, как "вне себя", "рядом с собой", "в экстазе", и тот, кто говорит, что его дух отправляется на встречу с другом, все еще может понять в этой фразе смысл, более глубокий, чем метафора.

Эта же доктрина составляет одну из сторон теории сновидений, распространенной среди низших рас. Некоторые гренландцы, замечает Кранц, считают, что душа покидает тело ночью и отправляется на охоту, танцы и в гости; их сны, частые и живые, привели их к этому мнению.^[665] Среди индейцев Северной Америки мы слышим, что душа сновидца покидает его тело и блуждает в поисках привлекательных для нее вещей. Эти вещи бодрствующий человек должен стараться получить, чтобы его душа не была обеспокоена и не покинула тело совсем.^[666] Новозеландцы считали, что душа сновидца покидает тело и возвращается, даже путешествуя в область мертвых, чтобы пообщаться со своими друзьями.^[667] Тагалы Лусона возражают против пробуждения спящего, ссылаясь на отсутствие его души.^[668] Карены, чья теория блуждающей души была только что рассмотрена, объясняют сны тем, что видит и переживает эта душа в своих путешествиях, когда она покидает тело спящего. Они даже с большой точностью объясняют тот факт, что мы склонны видеть во сне людей и места, которые мы знали раньше; leir-pua, говорят они, может посещать только те области, где уже побывало тело, к которому она принадлежит.^[669] Начиная с дикарского состояния, идею ухода духа во сне можно проследить в спекулятивной философии высших народов, как в системе Веданты и Каббалы.^[670] Святой Августин рассказывает одну из двойных историй, которые так хорошо иллюстрируют теории подобного рода. Человек, рассказывающий Августину эту историю, повествует, что однажды вечером, перед тем как лечь спать, он увидел дома некоего философа, хорошо ему знакомого, который объяснил ему некоторые платоновские места, которые, когда его спрашивали раньше, он отказался объяснить. И когда он (впоследствии) спросил этого философа, почему он сделал в его доме то, что отказался сделать, когда его спросили в его собственном: "Я этого не делал, - сказал философ, - но мне приснилось, что я это сделал". И таким образом, говорит Августин, одному явился призрачный образ во время бодрствования, который другой увидел во сне.^[671] Европейский фольклор тоже сохранил интересные детали этой примитивной теории сновидений, например страх перед переворачиванием спящего, чтобы отсутствующая душа не пропустила обратный путь. Легенда о короле Гунтраме - одна из группы, интересной с той же точки зрения. Король лежал в лесу и спал,

положив голову на колени своего верного пажу; слуга увидел, как изо рта его господина вырвалась змея и побежала к ручью, но не смогла пройти, тогда слуга положил меч поперек воды, и существо побежало по ней и поднялось в гору; через некоторое время оно вернулось и снова попало в рот спящему королю, который, проснувшись, рассказал ему, как ему приснилось, что он прошел по железному мосту в фонтан, полный золота.^[672] Это одна из тех поучительных легенд, которые хранят для нас, как в музее, реликвии раннего интеллектуального состояния нашей арийской расы, в мыслях, которые для нашего современного ума упали до уровня причудливой фантазии, но которые все еще остаются здоровой и разумной философией для дикаря. Карен в наши дни оценил бы каждый пункт этой истории: знакомое представление о том, что духи не переходят через воду, которое он иллюстрирует в своих бирманских лесах, протягивая нити через ручей, чтобы призраки могли пройти по ним; идею о том, что душа отправляется в путь, воплощаясь в животном; и теорию о том, что сон - это реальное путешествие души спящего. Наконец, это старое поверье все еще находит, как это часто бывает, прибежище в современной поэзии:

'Yon child is dreaming far away,

И не там, где кажется".

Это мнение, однако, составляет лишь одну из нескольких частей теории сновидений в психологии дикарей. Другая часть также имеет здесь место - мнение о том, что человеческие души приходят извне, чтобы посетить спящего, который видит их как сны. Эти два взгляда отнюдь не являются несовместимыми. Североамериканские индейцы позволяли себе считать, что сон - это либо визит души человека или объекта, который им снится, либо видение, увиденное рациональной душой, отправившейся на экскурсию, пока чувствительная душа остается в теле.^[673] Так, зулуса может посетить во сне тень предка, итонго, который приходит предупредить его об опасности, или он сам может быть взят итонго во сне, чтобы посетить свой далекий народ и увидеть, что они в беде; что касается человека, который переходит в болезненное состояние профессионального провидца, фантомы постоянно приходят, чтобы поговорить с ним во сне, пока он не становится, как выразительно говорят туземцы, "домом снов".^[(674)] В низших слоях культуры, пожалуй, чаще всего считается само собой разумеющимся, что явление человека во сне - это визит его развоплощенного духа, который сновидец, выражаясь выразительной идиомой оджибва, "видит во сне". Такая мысль четко прослеживается в мнении фиджийцев о том, что дух живого человека может покинуть тело, чтобы беспокоить других людей во сне;^[675] или в недавнем рассказе о том, как старая индианка из Британской Колумбии послала за знахарем, чтобы тот прогнал мертвецов, которые приходили к ней каждую ночь.^[676] Описание современным наблюдателем состояния ума негров Западной Африки в этом отношении чрезвычайно характерно и поучительно. Все их сны истолковываются как визиты духов их умерших друзей. Предостережения, подсказки и предупреждения, которые приходят к ним через этот источник, принимаются с самым серьезным и почтительным вниманием и всегда выполняются в часы бодрствования. Привычка рассказывать свои сны, которая является универсальной, в значительной степени способствует развитию самой привычки видеть сны, и поэтому часы сна характеризуются почти таким же общением с мертвыми, как и часы бодрствования с живыми. Это, несомненно, одна из причин их чрезмерной суеверности. Их воображение становится настолько живым, что они с трудом могут отличить свои сны от бодрствующих мыслей, реальное от идеального, и, следовательно, они произносят неправду без умысла и утверждают, что видят вещи, которых никогда не существовало.^[677]

Для древнего грека душа-сон была тем, чем она остается для современного дикаря. Сон, лишив рассудок забот, навалился на Ахилла, когда он лежал у шумящего моря, а над ним стояла душа Патрокла, похожая на него всем своим ростом, и прекрасными глазами, и голосом, и одеждой, обтягивающей его кожу; он заговорил, и Ахилл потянулся, чтобы схватить его любящими руками, но не поймал, и, как дым, душа пронеслась, щебеча, под землей. На протяжении веков, отделяющих нас от гомеровских времен, явление во сне живых или мертвых людей было предметом философских размышлений и суеверного страха.^[678] И призрак живого, и призрак мертвого фигурируют в типичном рассказе Цицерона. Два аркадянина вместе приехали в Мегару, один остановился в доме друга, другой - на постоялом дворе. Ночью этот последний явился своему попутчику, умоляя помочь ему, так как трактирщик замышляет его смерть; спящий вскочил в тревоге, но, решив, что видение не имеет значения, снова заснул. Тогда ему во второй раз явился его спутник и стал умолять, чтобы он хотя и не помог, но хотя бы отомстил, так как трактирщик убил его и спрятал тело в телеге с навозом, поэтому он велел своему попутчику на следующее утро быть у городских ворот раньше, чем телега уедет. Пораженный этим вторым сном, путешественник отправился по назначению и обнаружил там телегу; в ней лежало тело убитого, а трактирщик был привлечен к ответственности. 'Quid hoc somnio dici potest divinius!' ^[(679)] Августин рассуждает о природе души в различных сновидческих историях своего времени, где во сне видят явление живых или мертвых людей. В одной из них фигурирует он сам: когда его ученик, ритор Евлогий из Карфагена, однажды не мог уснуть, думая о непонятном отрывке из "Риторики" Цицерона, в ту же ночь Августин явился к нему во сне и объяснил его. Но Августин склонялся к современной теории сновидений, и в данном случае он говорит, что явился, конечно, его образ, а не он сам, который находился далеко за морем, не зная и не заботясь об этом.^[680] Изучая огромную череду сновидческих историй подобного типа в патристической, средневековой и современной литературе, нам, возможно, будет достаточно трудно решить, какие из них являются правдой, а какие - вымыслом. Но по ходу этих бесчисленных повествований о человеческих фантомах, появляющихся во сне, чтобы подбодрить или помучить, предупредить или сообщить, или потребовать исполнения собственных желаний, можно проследить постепенное решение проблемы сновидческих явлений, начиная с раннего убеждения, что развоплощенная душа действительно приходит в присутствие спящего, и заканчивая более поздним мнением, что такой фантом возникает в сознании сновидца без восприятия какой-либо внешней объективной фигуры.

Свидетельства видений соответствуют свидетельствам сновидений в их отношении к примитивным теориям души,^[681] и эти два класса явлений обосновывают и дополняют друг друга. Даже в здоровой бодрствующей жизни дикарь или варвар так и не научился проводить то жесткое различие между субъективным и объективным, между воображением и реальностью, закрепление которого является одним из главных результатов научного образования. И уж тем более он не может не доверять свидетельствам своих органов чувств, когда в расстройстве тела и разума видит вокруг себя призрачные человеческие формы. Таким образом, во всех низших слоях цивилизации люди верят в объективную реальность человеческих призраков, которые они видят во время болезни, истощения или возбуждения, с наибольшей яркостью и интенсивностью. Как будет показано далее, одна из главных причин практики постов, покаяния, наркотизации и других способов вызвать болезненную экзальтацию заключается в том, чтобы пациенты могли увидеть призрачных существ, от которых они надеются получить духовное знание и даже мирскую власть. Человеческие призраки - одни из главных призрачных фигур. Нет сомнений, что честные провидцы описывают призраков так, как они действительно появляются в их восприятии, и даже самозванцы, которые притворяются, что видят их, соответствуют установленным описаниям; так, в Западной Африке *кла* или душа человека, становясь после его смерти *сисой* или призраком, может оставаться в доме вместе с трупом, но видна только вонг-мену, духу-врачу.^[682] Иногда фантом обладает характерным качеством быть видимым не для всей собравшейся компании. Так,

аборигены Антильских островов верили, что мертвые появляются на дорогах, когда один идет один, но не когда многие идут вместе,^[683] так, среди финнов призраки мертвых видели шаманы, но не люди, если только не во сне.^[684] Возможно, таков смысл описания призрака Самуила, который виден ведьме Эндорской, но не Саулу, поскольку он должен спросить ее, что именно она видит.^[685] Однако этот тест на природу явлений легко разрушается. Мы хорошо знаем, как в цивилизованных странах достаточно пустить слух о том, что кто-то видел фантом, чтобы его увидели другие, чей разум находится в надлежащем состоянии восприимчивости. Состояние современного охотника за привидениями, чье воображение при таком легком возбуждении переходит в положительную галлюцинацию, является скорее правилом, чем исключением среди некультурных и обладающих богатым воображением племен, чей разум может быть выведен из равновесия прикосновением, словом, жестом, непривычным шумом. Среди диких племен, впрочем, как и среди цивилизованных рас, унаследовавших остатки ранней философии, сформировавшейся в аналогичных условиях, доктрина видимости или невидимости фантомов была явно сформирована с учетом реального опыта. Заявить, что души или призраки обязательно либо видимы, либо невидимы, означало бы прямо противоречить свидетельствам человеческих чувств. Но утверждать или подразумевать, как это делают низшие расы, что они видны иногда и некоторым людям, но не всегда и не всем, значит давать объяснение фактам, которое не является обычным современным объяснением, но которое представляет собой совершенно рациональный и понятный продукт ранней науки.

Не обсуждая по существу рассказы о том, что называется "вторым зрением", можно отметить, что они встречаются среди диких племен, например, когда капитан Джонатан Карвер получил от знахаря кри правдивое предсказание о прибытии каноэ с новостями на следующий день в полдень; или когда мистер Дж. Дж. Мейсон Браун, путешествуя с двумя вояжерами по реке Коппермайн, был встречен индейцами из той самой группы, которую он искал; их прислал знахарь, который на расспросы заявил, что "он видел, как они шли, и слышал их разговор во время путешествия".^[686] Это аналогично рассказам о втором зрении в Хайленде, например, когда Пеннант услышал о джентльмене с Гебридских островов, который, как говорят, обладал удобным даром предвидеть гостей, чтобы успеть к ним подготовиться, или когда другой лэрд рассказал доктору Джонсону, что один его рабочий предсказал его возвращение на остров и описал особую ливрею, в которую был недавно одет его слуга.^[687]

Как правило, люди склонны считать, что человек не может находиться в двух местах одновременно, и действительно, поговорка на этот счет стала популярной. Но это правило настолько далеко от всеобщего признания, что слово "билокация" было придумано для выражения чудесной способности некоторых святых Римской церкви находиться в двух местах одновременно; например, святой Альфонсо ди Лигуори, который обладал полезной способностью читать проповедь в церкви, в то время как исповедовал кающихся дома.^[688] Получение и объяснение этих различных классов историй прекрасно согласуется с примитивной анимистической теорией явлений, и то же самое верно в отношении следующего наиболее многочисленного класса рассказов о втором зрении.

Смерть - это событие, которое на всех этапах культуры заставляет мыслить наиболее интенсивно, хотя и не всегда наиболее здраво, над проблемами психологии. Во все века считалось, что явление развоплощенной души имеет особое отношение к ее отходу от тела во время смерти. Это хорошо видно на примере не только теории призраков, но и специальной доктрины "призраков" или "призраков". Так, каренцы говорят, что дух человека, появляясь после смерти, может таким образом объявить о ней.^[689] В Новой Зеландии видеть фигуру отсутствующего человека - зловещее предзнаменование, так как если она теневая и лица не видно, то скоро можно ожидать его смерти, а если лицо видно, то он уже мертв. Группа маори (один из которых рассказал эту

историю) сидела вокруг костра под открытым небом, когда появилась, видимая только двоим, фигура родственника, оставленного больным дома; они воскликнули, фигура исчезла, и по возвращении группы оказалось, что больной умер примерно в то время, когда было видение.^[690] Рассматривая положение доктрины обертонов среди высших рас, мы находим ее особенно заметной в трех интеллектуальных областях: христианской агиологии, народном фольклоре и современном спиритизме. Святой Антоний видел душу святого Аммония, вознесенную на небо в окружении хоров ангелов, в тот самый день, когда святой отшельник умер в пяти днях пути в Нитрийской пустыне; когда святой Амвросий умер в канун Пасхи, несколько новокрещенных детей видели святого епископа и указали на него своим родителям, но те своими менее чистыми глазами не смогли его увидеть; и так далее.^[691] Фольклорные примеры в изобилии встречаются в Силезии и Тироле, где до сих пор процветает дар предвидения, с обычными деталями похорон, церковей, четырехкестных дорог, безголовых призраков и особой ассоциацией с кануном Нового года. Рассказы о "втором зрении" из Северной Британии в основном относятся к более древнему периоду. Так, жителей Сент-Килды преследовали их собственные призрачные двойники, предвестники приближающейся смерти, а в 1799 году путешественник пишет о крестьянах Кирккудбрайтшира: "Среди них распространена фантазия, что они видят призраков умирающих, которые видны одному и не видны другим, присутствующим с ним". За последние двадцать лет вряд ли можно было встретить человека, который бы не видел множество призраков и призраков в течение своего опыта". Те, кто обсуждает подлинность историй о втором зрении как фактических доказательств, должны помнить, что они доказывают слишком многое; они ручаются не только за человеческие явления, но и за такие фантомы, как демонические собаки, и за еще более причудливые символические предзнаменования. Так, призрачный саван, увиденный в духовном видении на живом человеке, предсказывает его смерть, немедленную, если он доходит до головы, и менее близкую, если только до пояса; а увидеть в духовном видении искру огня, упавшую на руку или грудь человека, - предвестие того, что на его руках появится мертвый ребенок.^[692] Поскольку визионеры часто видят фантомы живых людей без каких-либо примечательных событий, совпадающих с их галлюцинациями, естественно признать, что фантом или "двойник" человека может быть виден, не предвещая ничего конкретного. Спиритуалистическая теория особо настаивает на случаях явлений, когда смерть человека более или менее точно совпадает со временем, когда кто-то из друзей видит его фантом.^[693] Рассказы такого рода, которые я могу здесь только указать, не аргументируя их, в изобилии находятся в обращении. Так, у меня есть рассказ одной дамы, которая "видела, как будто, форму кого-то, кто лежал", недалеко от того времени, когда брат умер в Мельбурне, и которая упоминает другую известную ей даму, которой показалось, что она видела своего собственного отца, смотрящего в окно церкви в тот момент, когда он умирал в своем собственном доме. Еще один рассказ прислала мне одна шотландская леди, которая рассказывает, что около двадцати лет назад она и девушка, ведущая своего пони, узнали знакомую фигуру некоего Питера Сазерленда, который, как они знали, в то время был болен в Эдинбурге; он свернул за угол, и больше они его не видели, но на следующей неделе пришло известие о его внезапной смерти.

То, что призрачная человеческая душа имеет сходство со своим плотским телом, - это принцип, негласно принимаемый всеми, кто верит, что она действительно и объективно присутствует в снах и видениях. Я же считаю, что ничто, кроме снов и видений, не могло вложить в умы людей такую идею, как то, что души являются бесплотными образами тел. Поэтому в анимистической философии, как дикарской, так и цивилизованной, считается само собой разумеющимся, что души, освобожденные от земного тела, узнаются по сходству с ним, которое они все еще сохраняют, будь то призрачные странники на земле или обитатели мира за могилой. Дух человека, говорит Сведенборг, - это его разум, который живет после смерти в полной человеческой форме, и вот что говорит поэт в "In Memoriam": "Вечная форма все еще разделяет".

"Вечная форма по-прежнему разделяет

Вечную душу от всего остального;

И я узнаю его, когда мы встретимся".

Эта общемировая мысль, проявляющаяся здесь во множестве случаев из всех областей культуры, не нуждается в подборке обычных примеров для ее иллюстрации.^[694] Но причудливая и особая группа верований послужит для демонстрации тщательности, с которой душа, таким образом, воспринимается как образ тела. Как последовательное следствие такого мнения, утверждается, что увечье тела будет иметь соответствующий эффект на душу, и очень низкие дикарские расы имеют достаточно философии, чтобы выработать эту идею. Так, один из ранних европейских посетителей записал об индейцах Бразилии, что они "верят, что мертвые прибывают в другой мир израненными или разрубленными на части, фактически такими же, какими они покинули этот мир".^[695] Так, австралиец, убивший своего врага, отрубает трупу большой палец правой руки, чтобы дух, хотя и стал враждебным призраком, не мог бросить своей изувеченной рукой теневое копье и мог спокойно бродить, злобный, но безвредный.^[696] Негр перед смертью боится долгой болезни, которая отправит его в мир иной худым и немощным. Его теорию об искалечении души телом нельзя представить ярче, чем в этой уродливой истории о вест-индском плантаторе, чьи рабы стали искать в самоубийстве избавления от нынешних страданий и возвращения на родину; но белый человек был слишком хитер для них, он отрезал головы и руки трупам, и оставшиеся в живых увидели, что даже смерть не спасет их хозяина, который может искалечить их души на том свете.^[697] Такие же грубые и примитивные верования сохраняются и среди народов, стоящих гораздо выше по интеллектуальному уровню. Китайцы с особым ужасом относятся к наказанию в виде обезглавливания, считая, что тот, кто покидает этот мир без члена, придет таким же образом в следующий, и недавно был зафиксирован случай с преступником в Амои, который по этой причине умолял умереть жестокой смертью распятия и был распят соответствующим образом.^[698] Серия заканчивается, как обычно, в фольклоре цивилизованного мира. Призрачный скелет в цепях, который преследовал дом на Болоњи, указывал дорогу в сад, где был похоронен настоящий закованный в цепи скелет без плоти, которому он принадлежал, и больше не появлялся, когда останки были должным образом захоронены. Когда граф Корнуолл встретил на Бодминских болотах черную и голую фигуру своего друга Уильяма Руфуса, которую везли на черном козле, он увидел, что она ранена в середину груди; и после этого он услышал, что в тот же час король был убит в Новом лесу стрелой Уолтера Тирелла.^[699]

При изучении природы души в представлениях низших рас и прослеживании таких представлений у высших имеются косвенные детали. То, что души или призраки обладают голосами, так же широко признано среди человечества, как и то, что они имеют видимые формы, и, более того, доказательства того и другого имеют одинаковую природу. Люди, которые с очевидностью понимают, что души разговаривают, когда являются во сне или видении, естественно, сразу же принимают как данность объективную реальность призрачного голоса и призрачной формы, из которой он исходит. Это относится к целой серии рассказов о духовном общении с живыми людьми, начиная с дикости и заканчивая цивилизацией, в то время как более современная доктрина о субъективности подобных явлений признает сами явления, но предлагает иное их объяснение. Одна специальная концепция, однако, требует особого внимания. Она определяет голос духа как низкий рокот, щебет или свист, как бы призрак голоса. Индейцы алгонкины в Северной Америке могли слышать, как души теней умерших стрекочут, как сверчки.^[700] Божественные духи новозеландских мертвецов, приходящие пообщаться с живыми, произносят свои слова в свистящих тонах, и такие произнесения скрипящим звуком упоминаются в других местах Полинезии.^[701] Знакомые зулусскому прорицателю духи предков - маны, которые говорят низким свистящим тоном, короче полного свиста, отсюда их название "имилози" или свистуны.^[702]

Эти представления соответствуют классическим описаниям призрачного голоса, как "щебета или тонкого шелеста":.

Ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἤϊτε καπνὸς,

Ψχετο τετρίγυια.^[703]

'Umbra cruenta Remi visa est assistere lecto,

Atque haec exiguo murmure verba loqui.^[704]

Поскольку атрибуты души или призрака распространяются и на другие духовные существа, а высказывания таковых в значительной степени передаются голосом медиумов, мы связываем эти рассказы с представлением о том, что язык демонов также является низким свистом или бормотанием, отсюда и хорошо известная практика шепчущих или бормочущих чар, "susurrus necromanticus" колдунов, к которым относится уже цитированное описание "волшебников, которые подглядывают (т. е. щебечут) и бормочут".т. е. щебечут) и бормочут" широко применимо.^[705]

Представление о снах и видениях как вызванных настоящими объективными фигурами и отождествление таких призрачных душ с тенью и дыханием привело к тому, что души стали рассматриваться как материальные существа. Поэтому обычно в твердых материалах проделывают отверстия, чтобы дать возможность душам пройти. Ирокезы в старые времена оставляли отверстие в могиле, чтобы душа могла посетить свое тело, а некоторые из них до сих пор проделывают отверстия в гробу с той же целью.^[706] Малагасийский колдун, чтобы вылечить больного, потерявшего душу, проделывал отверстие в погребальном доме, чтобы выпустить дух, который он ловил в свой колпак и таким образом переносил к голове пациента.^[707] Китайцы делают отверстие в крыше, чтобы выпустить душу после смерти.^[708] И, наконец, обычай открывать окно или дверь для уходящей души, когда она покидает тело, до сих пор является очень распространенным суеверием во Франции, Германии и Англии.^[709] Опять же, считается, что души умерших можно бить, обижать и гонять, как любых других живых существ. Так, аборигены Квинсленда били воздух во время ежегодных шуточных боев, проводимых для отпугивания душ, которые смерть выпустила среди живых с прошлого года.^[710] Так, североамериканские индейцы, замучив врага до смерти, бегали с криками и били палками, чтобы отпугнуть призрака; известно, что они расставляли сети вокруг своих хижин, чтобы поймать и не пустить души умерших соседей; Если им казалось, что душа умирающего человека выходит на крышу вигвама, они привычно били палками по бокам, чтобы прогнать ее; мы даже слышали, как вдова уходила с похорон мужа, сопровождаемая человеком, размахивающим над ее головой горстью веток, как мухобойкой, чтобы прогнать призрак мужа и оставить ее свободной для нового замужества".^[711] С более добрым чувством негры Конго целый год после смерти воздерживались от подметания дома, чтобы пыль не повредила нежную субстанцию призрака,^[712] Тонкинезы избегали уборки дома во время праздника, когда души умерших возвращались в свои дома для новогоднего визита,^[713] и кажется вероятным, что особая профессия римских "everriatores", которые выметали дома после похорон, была связана с похожей идеей.^[714] По сей день в Германии существует крестьянская поговорка о том, что нельзя хлопать дверью, чтобы не защемить в ней душу.^[715] Нередкая практика посыпания пеплом следов призраков или демонов подразумевает, что они являются материальными телами. В литературе анимизма то и дело встречаются экстремальные проверки веса призраков. Они варьируются от заявления прорицателя Басуто о том, что покойная королева сидела у него на плечах, и он никогда в жизни не чувствовал такой тяжести, до истории Гланвила о Дэвиде Хантере, аккуратисте, который поднял призрак старухи, и она ощущалась в его руках как мешок с перьями, или жалкое немецкое суеверие о том, что о возвращении умершей матери ночью, чтобы пососать ребенка, которого она оставила на земле, можно узнать по углублению,

выдавленному в кровати, где она лежала, и, наконец, вплоть до якобы современного спиритуалистического подсчета веса человеческой души, составляющего от 3 до 4 унций. ^[716]

Недвусмысленные заявления о сущности души можно найти как среди низких, так и среди высоких рас в поучительной серии определений. Тонганцы представляли человеческую душу как более тонкую или воздушную часть тела, которая внезапно покидает его в момент смерти; нечто сравнимое с духами и эссенцией цветка по отношению к более твердым растительным волокнам. ^[717] Гренландские провидцы описывали душу так, как они привыкли воспринимать ее в своих видениях; она бледная и мягкая, говорили они, и тот, кто пытается схватить ее, ничего не чувствует, ибо у нее нет ни плоти, ни костей, ни сухожилий. ^[718] Карибы не считали душу настолько нематериальной, чтобы быть невидимой, но говорили, что она тонкая и тонкая, как очищенное тело. ^[719] Обращаясь к более высоким расам, мы можем взять сиамцев как пример народа, который представляет себе душу как состоящую из тонкой материи, ускользающей от зрения и прикосновения, или как соединенную со стремительно движущимся воздушным телом. ^[720] В классическом мире в качестве мнения Эпикура записано, что "те, кто говорит, что душа бесплотна, говорят глупости, ибо она не могла бы ни делать, ни страдать, если бы была таковой". ^[(721)] Среди отцов Ирений описывает души как бесплотные по сравнению со смертными телами, ^[722] а Тертуллиан рассказывает о видении или откровении некой пророчицы-монтанистки, о душе, увиденной ею телесно, тонкой и прозрачной, воздушной по цвету и человеческой по форме. ^[723] В качестве примера средневековой доктрины можно привести английскую поэму XIV века "Auenbite of Inwyt" (т. е. "Раскаяние совести"), в которой указывается, что душа, в силу тонкости своей субстанции, страдает в чистилище еще больше:

"Душа более нежна и нескладна.

Чем тело, в котором есть кости и шерсть;

Чем душа, что так склонна к родству,

Mote nedis hure penaunce hardere y-finde,

Than eni bodi that evere on live was. ^[(724)]

Доктрина бесплотной души перешла в более современную философию, и европейский крестьянин придерживается ее до сих пор; как говорит Вуттке, призраки умерших имеют для него туманную и мимолетную материальность, ибо у них есть тела, как у нас, хотя и другого рода: они могут есть и пить, их можно ранить и убить. ^[725] Древняя доктрина также никогда не была изложена более четко, чем у современного спиритуалистического писателя, который отмечает, что "дух не является нематериальной субстанцией; напротив, духовная организация состоит из материи... в очень высоком состоянии утончения и ослабления". ^[726]

Среди грубых рас первоначальным представлением о человеческой душе, по-видимому, было представление о бесплотности, или парообразной материальности, которое с тех пор занимает столь большое место в человеческой мысли. В самом деле, более позднее метафизическое понятие нематериальности едва ли могло иметь какое-либо значение для дикаря. Кроме того, следует отметить, что в отношении всей природы и действия призрачных душ низшая философия избегает различных трудностей, которые вплоть до наших дней ставят в тупик метафизиков и теологов цивилизованного мира. Считая тонкое эфирное тело души само по себе достаточным и пригодным для видимости, движения и речи, первобытные анимисты не нуждались в дополнительных гипотезах для объяснения этих проявлений; У них не было места для таких теорий, подробно описанных Кальметом, как то, что нематериальные души имеют собственные парообразные тела, или иногда такие парообразные тела предоставляются им

сверхъестественными средствами, чтобы они могли появляться в виде призраков, или что они обладают способностью сгущать окружающий воздух в фантомоподобные тела, чтобы вложить себя в них, или формировать из них голосовые инструменты.^[727] Похоже, что трансцендентальные определения нематериальной души были получены в рамках систематических школ цивилизованной философии, путем абстрагирования от примитивного представления о бесплотно-материальной душе, чтобы свести ее от физического к метафизическому существу.

Душа или дух, покидающий тело в момент смерти, считается свободным, чтобы задержаться у могилы, бродить по земле или летать в воздухе, или отправиться в надлежащую область духов - мир за могилой. Основные концепции низшей психологии относительно будущей жизни будут рассмотрены в следующих главах, но для настоящей цели исследования теории душ в целом будет хорошо остановиться на одном из разделов этого предмета. Люди не останавливаются на убеждении, что смерть освобождает душу для свободного и активного существования, но они вполне логично продолжают помогать природе, убивая людей, чтобы освободить их души для призрачного использования. Так возникает один из самых распространенных, отчетливых и понятных обрядов анимистической религии - погребальное человеческое жертвоприношение для служения мертвым. Когда умирает человек высокого ранга и его душа отправляется в свое собственное место, где бы и каким бы оно ни было, ранняя философия сделала рациональный вывод, что души сопровождающих, рабов и жен, преданных смерти на его похоронах, совершат то же путешествие и продолжат свое служение в следующей жизни, и этот аргумент часто распространяется дальше, чтобы включить души новых жертв, принесенных в жертву, чтобы они могли вступить в то же самое призрачное рабство. Из этнографии этого обряда видно, что он не сильно выражен на самых низких уровнях культуры, но, возникнув на низшей варварской стадии, он развивается на высшей, и в дальнейшем продолжает или сокращается в процессе выживания.

Об убийственных практиках, к которым приводит это мнение, можно привести удивительно отчетливые свидетельства среди племен Индийского архипелага. О похоронах великих людей у грубых кайянов Борнео рассказывается следующее: "Рабов убивают, чтобы они могли следовать за покойным и ухаживать за ним. Перед тем как их убивают, окружающие их родственники приказывают им очень заботиться о своем хозяине, когда они присоединяются к нему, следить за ним и присматривать за ним, когда он нездоров, быть всегда рядом с ним и выполнять все его приказы. Затем женщины-родственницы умершего берут копье и наносят жертвам легкие раны, после чего мужчины забивают их копьем до смерти". И опять же, по мнению идаан, "все, кого они убивают в этом мире, после смерти будут приходить к ним в качестве рабов". Это представление о будущей заинтересованности в уничтожении человеческого рода является большим препятствием для общения с ними, поскольку убийство идет дальше, чем настоящая выгода или обида. По тому же принципу они купят раба, виновного в любом смертном преступлении, в четыре раза дороже его стоимости, чтобы быть его палачами". С этой же идеей связан свирепый обычай "охоты за головами", столь распространенный среди даяков до времен раджи Брука. Они считали, что владелец каждой человеческой головы, которую они могли добыть, будет служить им в следующем мире, где, действительно, ранг человека будет соответствовать количеству его голов в этом. Они продолжали оплакивать умершего, пока не принесут голову, чтобы обеспечить ему раба для сопровождения в "обитель душ"; отец, потерявший ребенка, выходил на улицу и убивал первого встречного в качестве погребальной церемонии; молодой человек не мог жениться, пока не добыл голову, а некоторые племена хоронили вместе с мертвецом первую голову, которую он взял, вместе с копьями, тканью, рисом и бетелем. Выкрадывание и убийство людей ради их голов стало, по сути, национальным спортом даяков, и они заметили: "Белые люди читают книги, а мы охотимся за головами".^[728] О подобных обрядах на островах Тихого океана наиболее отвратительные рассказы дошли до нас из группы Фиджи. До недавнего времени основной частью церемонии похорон великого человека было удушение жен, друзей и рабов с явной целью

проводить его в мир духов. Обычно первой жертвой становилась жена покойного, а если их было несколько, то и несколько, и их трупы, намазанные маслом, как на пиру, одетые в новые подпруги с бахромой, с наряженными и украшенными головами, с порошком из ладана и куркумы на лице и груди, укладывались рядом с мертвым воином. Соратников и низших слуг тоже убивали, а об этих телах говорили как о "траве для подстилки в могилу". Когда Ра Мбити, гордость Сомосомо, погиб в море, семнадцать его жен были убиты; а после известия о резне народа намена в 1839 году восемьдесят женщин были задушены, чтобы сопровождать духов своих убитых мужей. Такие жертвоприношения происходили под тем же давлением общественного мнения, которое поддерживало сожжение вдов в современной Индии. На фиджийскую вдову ее родственники оказывали давление уговорами и угрозами; она прекрасно понимала, что отныне жизнь для нее будет означать жалкое существование в пренебрежении, позоре и нужде, и тиранический обычай, против которого так же трудно бороться в дикарском, как и в цивилизованном мире, гнал ее к могиле. И пока общественное мнение не достигло более просвещенного состояния, миссионеры часто тщетно использовали свое влияние, чтобы спасти от удушающей петли жену, которую они могли бы спасти, но которая сама отказывалась жить. Мысль о том, что вождь уходит в мир иной без сопровождения, была настолько противна туземцам, что запрет миссионеров на этот заветный обычай стал одной из причин неприятия христианства в народе. Многие из номинальных христиан, когда однажды их вождь был застрелен из засады, считали большой удачей, что шальной выстрел в то же самое время убил молодого человека на расстоянии от него и таким образом обеспечил спутника для духа вождя.^[729]

В Америке погребальное человеческое жертвоприношение имеет характерный вид. Хорошим примером могут послужить осаги, чьим обычаем было иногда устанавливать в каирне, воздвигнутом над трупом, шест со скальпом врага, подвешенным к вершине. Они считали, что, взяв врага и подвесив его скальп над могилой умершего друга, дух жертвы становится подвластен духу похороненного воина в стране духов. Поэтому последней и лучшей услугой, которую можно было оказать умершему родственнику, было лишить врага жизни и таким образом передать ее через его скальп.^[730] Совпадение этой идеи с только что упомянутой у даяков очень поразительно. С аналогичным намерением карибы убивали на могиле умершего хозяина любого из его рабов, на которого могли наложить руку.^[731] Среди туземных народов, поднявшихся на значительно более высокий уровень социальной и политической жизни, эта практика не подавлялась, а преувеличивалась, выражаясь в жутких жертвоприношениях воинов, рабов и жен, которые отправлялись для продолжения своей службы на похоронах вождя или монарха в Центральной Америке^[732] и Мексике,^[733] в Боготе^[734] и Перу.^[735] Интересно отметить, что с этими обычаями сравнительно культурных американских народов несколько выгодно контрастирует практика некоторых грубых племен Северо-Запада. Например, квакеолты не приносили вдову в жертву, но заставляли ее класть голову на труп мужа, пока его сжигали, пока, наконец, ее не вытаскивали из огня скорее мертвой, чем живой; если она приходила в себя, то собирала пепел мужа и носила его с собой три года, в течение которых любое легкомыслие или недостаток горя делали ее изгоем. Это выглядит как смягченное пережиточное наследие более раннего обычая реального сожжения вдов.^[736]

О таких похоронных обрядах, совершаемых до смерти, в странах Африки - Восточной, Центральной и Западной - сохранились графические и ужасные описания. Вождя племени вадоз хоронят сидя в неглубокой яме, а вместе с трупом - живых мужчину и женщину-рабынь: он - с крюком в руке, чтобы рубить топливо для своего господина в мире смерти, она - сидя на маленькой табуретке с головой мертвого вождя на коленях. Вождя Уньямвези хоронят в сводчатой яме, сидя на низком табурете с луком в правой руке и с горшком туземного пива; вместе с ним закрывают живыми трех женщин-рабынь, и церемония завершается возлиянием пива на землю, наваленную над всеми ними. Та же идея, которая в Гвинее делает обычным

делом передачу живыми посланий от умирающих к мертвым, в Ашанти и Дахоме превратилась в чудовищную систему резни. Король Дахоме должен войти в Мертвую страну с призрачным двором, состоящим из сотен жен, евнухов, певцов, барабанщиков и солдат. Но и это еще не все. Капитан Бертон так описывает ежегодные "Таможни": "Они периодически поставляют ушедшему монарху новых сопровождающих в теневой мир. Ибо, к несчастью, эти сцены убийств являются выражением, досадно ошибочным, но совершенно искренним, самого живого сыновнего благочестия". Даже эта ежегодная резня должна быть дополнена почти ежедневными убийствами: "Какое бы действие, пусть даже пустяковое, ни совершал король, о нем нужно обязательно сообщать его сиру в теневом царстве. Выбирается жертва, почти всегда военный пленник, ему доставляется сообщение, за ним следует опьяняющая порция рома, и он отправляется в Аид в самом хорошем расположении духа."^[737] В южных районах Африки рассказы того же рода начинаются в Конго и Анголе с зафиксированного заклания любимых жен умершего, чтобы они жили с ним на том свете; эта практика до сих пор в ходу у чевасов в районе Замбези, а раньше была известна у маравис; В то время как погребальное жертвоприношение сопровождающих вождя лиц является прошлым среди баротсе, как и среди зулусов, которые еще не забыли времена, когда слуги вождя и сопровождающие его воины бросались в огонь, поглотивший его тело, чтобы они могли пойти с ним, заранее приготовить вещи и добыть для него пищу.^[738]

Если теперь мы обратимся к записям Азии и Европы, то обнаружим, что жертвоприношение сопровождающих мертвых было широко распространено на обоих континентах в давние времена, а на востоке его можно проследить вплоть до наших дней. Два магометанина, путешествовавшие по Южной Азии в девятом веке, рассказывают, что при восшествии на престол некоторых королей готовится много риса, который съедают около трех или четырехсот мужчин, которые добровольно приходят, чтобы разделить его, тем самым обязуясь сжечь себя после смерти монарха. С соотносится рассказ Марко Поло в XIII веке в Южной Индии о гвардии всадников короля Маабара, которые, когда он умирает и его тело сжигают, бросаются в огонь, чтобы оказать ему услугу на том свете.^[739] В семнадцатом веке эта практика описывается как все еще преобладающая в Японии, где после смерти знатного человека от десяти до тридцати его слуг предавали себя смерти с помощью "хара-кари", или разрывания, действительно заключив при жизни торжественный договор о совместном распитии вина, чтобы отдать свои тела господину после его смерти. Однако уже в древности подобные погребальные жертвоприношения перешли в разряд изжитых, когда слуг, следовавших за своим господином в смерти, заменили глиняные изображения, установленные на могиле.^[740] У осетин Кавказа до сих пор сохранился интересный пережиток вдовьего жертвоприношения: вдову покойника и его седлового коня трижды водят вокруг могилы, и ни один мужчина не может жениться на вдове или сесть на посвященного ей коня.^[741] В Китае легенда хранит память о древнем погребальном человеческом жертвоприношении. Брат Чин Яна, ученика Конфуция, умер, а его вдова и управляющий пожелали похоронить вместе с ним несколько живых людей, чтобы те служили ему в нижних мирах. Тогда мудрец предположил, что подходящими жертвами будут сами вдова и управляющий, но это не совсем соответствовало их мнению, вопрос был снят, и покойного похоронили без сопровождающих. Эта история, по крайней мере, свидетельствует о том, что данный обряд был не только известен, но и понятен в Китае уже давно. В современном Китае самоубийство вдов, сопровождающих своих мужей, является общепризнанной практикой, иногда даже совершаемой публично. Более того, церемонии предоставления седана и зонтика для умершего и отправки конных всадников, чтобы заранее объявить о его прибытии властям Аида, хотя эти носильщики и вестники сделаны только из бумаги и сожжены, похоже, представляют собой пережитки более убийственной реальности.^[742]

Арийская раса дает яркие примеры обряда погребального человекопожертвования в его самой суровой форме, будь то в истории или в мифе, который так же достоверно, как история, отражает нравы былых времен.^[743] Эпизоды троянских пленников, положенных вместе с лошадьми и гончими на погребальную кучу Патрокла, и Эвадны, бросающейся в погребальную кучу своего мужа, а также рассказ Павсания о самоубийстве трех мессенских вдов - одни из его греческих представителей.^[744] В скандинавском мифе Бальдр сжигается вместе со своим карликом-пажом, конем и седлом; Бринхильд лежит на груди рядом со своим возлюбленным Сигурдом, а мужчины и девы следуют за ними по адской дороге.^[745] Галлы во времена Цезаря сжигали на пышных похоронах покойника все, что было ему дорого, животных, любимых рабов и клиентов.^[746] Старые упоминания славянского язычества описывают сожжение мертвых с одеждой и оружием, конями и гончими, с верными слугами, а главное, с женами. Так, святой Бонифаций говорит, что "венды хранят супружескую любовь с таким усердием, что жена может отказаться пережить своего мужа, и среди женщин считается похвальной та, которая убивает себя собственной рукой, чтобы быть сожженной на одном костре со своим господином".^[747] Этот арийский обряд жертвоприношения вдовы имеет не только этнографический и антикварный интерес, но даже место в современной политике. В брахманской Индии вдову индуса из касты брахманов или кшатриев сжигали на погребальной куче вместе с мужем, как *sati* или "хорошую женщину", это слово перешло в английский язык как *suttee*. Упоминаемая в классические и средневековые времена, эта практика была в полном расцвете сил в начале прошлого века.^[748] Часто один умерший муж брал с собой много жен. Некоторые шли в новую жизнь охотно и с радостью, многих гнала сила обычая, страх позора, уговоры родственников, угрозы и обещания священников, простое насилие. Когда обряд был подавлен при современном британском правлении, священство сопротивлялось до последнего, апеллируя к Веде, как к санкции, и требуя, чтобы иностранные правители уважали это постановление. Однако на самом деле, как доказал профессор Х. Х. Уилсон, жрецы фактически подделали свою священную Веду в поддержку обряда, предписанного давними и закоренелыми предрассудками, но не традиционными нормами индуистской веры. Древние брахманические похоронные обряды были подробно описаны на санскрите в эссе профессора Макса Мюллера. Согласно их предписаниям, вдова должна быть поставлена на погребальную кучу вместе с трупом своего мужа, а если он был воином, то и его лук должен быть положен туда же. Но затем деверь, или приемный ребенок, или старый слуга должны снова спустить вдову вниз по призыву: "Встань, женщина, приди в мир жизни; ты спишь рядом с тем, чья жизнь ушла. Иди к нам. Таким образом, ты выполнила свой долг жены перед мужем, который когда-то взял тебя за руку и сделал матерью". Лук, однако, должен быть сломан и брошен обратно на кучу, а жертвенные инструменты мертвеца должны быть положены вместе с ним и действительно съедены. Признавая, что современный обряд сожжения сатти является порочным отходом от раннего брахманического ритуала, мы, тем не менее, можем найти основания считать эту практику не новым изобретением позднего индуистского жречества, а возрождением, под благотворным влиянием, древнего арийского обряда, относящегося изначально к периоду даже более раннему, чем Веда. Древняя санкционированная церемония выглядит так, будто в примитивной форме обряда вдову действительно отправляли с умершим, а реальное жертвоприношение человеческий закон заменил лишь притворством. В пользу этой точки зрения говорит существование старого и прямого запрета на принесение жены в жертву, запрета, направленного, по-видимому, против реального обычая: "Следовать за мертвым мужем запрещено, так гласит закон брахманов". Что касается других каст, то этот закон для женщин может быть, а может и не быть.^[749] Рассмотрение индуистского сожжения вдов как случая выживания и возрождения кажется мне наиболее соответствующим общему этнографическому взгляду на этот предмет. Жертвоприношение вдов встречается в различных регионах мира, находящихся на низком уровне цивилизации, и это согласуется с гипотезой о том, что оно принадлежало арийской расе, когда она еще находилась в раннем и варварском состоянии. Таким образом, распространенность обряда

сутти, подобного тому, что существует в современной Индии, среди древних арийских народов, поселившихся в Европе, греков, скандинавов, немцев, рабов, может быть просто объяснена прямым наследованием из далекой общей древности всех их. Если эта теория обоснована, то из нее следует, что, какими бы древними ни были ведические постановления, в этом вопросе они представляют собой реформу и реакцию против еще более древнего варварского обряда жертвоприношения вдовы, который они запретили фактически, но сохранили в символах. История религии слишком наглядно демонстрирует склонность человечества, несмотря на реформу, возвращаться к более низкому и мрачному состоянию прошлого. Более сильный и живучий, чем даже ведический авторитет, отвратительный обычай сатти, возможно, пережил попытки подавить его в ранние брахманские времена, и английские правители, отменив его, возможно, ликвидировали реликт не только вырождающегося индуизма, но и гораздо более отдаленной древней дикости, из которой выросла арийская цивилизация.

Переходя от рассмотрения душ людей к душам низших животных, мы должны сначала узнать, как дикарь представляет себе природу этих низших животных, которая сильно отличается от цивилизованного человека. Замечательная группа примет, характерных для грубых племен, резко высветит это различие. Дикари совершенно серьезно разговаривают с живыми или мертвыми животными, как с живыми или мертвыми людьми, выражают им почтение, просят прощения, когда их мучительный долг - охотиться и убивать их. Североамериканский индеец будет рассуждать с лошадью как с разумным человеком. Одни пощадят гремучую змею, опасаясь мести ее духа в случае убийства; другие благоговейно поприветствуют тварь, позовут ее как друга из страны духов, посыплют ей на голову щепотку табака в качестве подношения, поймают за хвост и избавятся от нее с особой ловкостью, а ее шкуру унесут с собой в качестве трофея. Если на индейца нападает медведь и разрывает его на части, то это значит, что зверь специально набросился на него в гневе, возможно, чтобы отомстить за обиду, нанесенную другим медведем. Когда медведя убивают, его просят о помиловании или даже заставляют смириться с преступлением, выкурив трубку мира вместе с убийцами, которые кладут трубку ему в рот и дуют в нее, умоляя его дух не мстить".^[750] Так в Африке кафиры охотятся на слона, умоляя его не наступать на них и не убивать их, а когда он мертв, уверяют его, что не убивали его специально, и хоронят его хобот, ибо слон - могучий вождь, а хобот - это его рука, которой он может причинить боль. Жители Конго даже мстят за такое убийство, притворяясь, что напали на охотников, совершивших это преступление.^[751] Подобные обычаи распространены среди низших азиатских племен. Стиены из Камбоджи просят прощения у убитого ими зверя;^[752] айны из Йессо убивают медведя, выражают ему покорность и приветствие и разделявают его тушу.^[753] Коряки, если они убили медведя или волка, распластывают его, одевают одного из своих людей в шкуру и танцуют вокруг него, распевая оправдания, что они этого не делали, и особенно возлагая вину на русского. Но если это лиса, они берут ее шкуру, заворачивают труп в сено и с усмешкой говорят, чтобы он шел к своим людям и рассказывал, какое знаменитое гостеприимство он получил, и как они дали ему новую шубу вместо старой.^[754] Самоеды оправдываются перед убитым медведем, говоря ему, что это сделали русские, и что русский нож разрежет его.^[755] Гольды поставят убитого медведя, назовут его "мой господин" и окажут ему ироническое почтение, или, взяв его живым, откормят в клетке, назовут "сыном" и "братом", убьют и съедят как жертву на торжественном празднике.^[756] На Борнео даяки, поймав аллигатора на крючок с наживкой и веревку, обращаются к нему с почтением и успокаивают, пока не привяжут его за ноги, а затем насмешливо называют его "раджа" и "дедушка".^[757] Таким образом, когда дикарь преодолевает свой страх, он все еще сохраняет в ироничной веселости почтение, которое зародилось в трепетной искренности. Даже сейчас норвежский охотник с ужасом скажет о медведе, который нападет на человека, что он не может быть "христианским медведем".

Чувство абсолютного психического различия между человеком и зверем, столь распространенное в цивилизованном мире, вряд ли можно найти среди низших рас. Люди, которым крики зверей и птиц кажутся человеческим языком, а их действия направляются как бы человеческой мыслью, вполне логично допускают существование душ у зверей, птиц и рептилий, как и у людей. Низшая психология не может не признавать в зверях те самые свойства, которые она приписывает человеческой душе, а именно: феномены жизни и смерти, воли и суда, а также фантом, видимый в видении или во сне. Что касается верующих, дикарей или цивилизованных людей, в великую доктрину метемпсихоза, то они не только считают, что у животного может быть душа, но и что эта душа могла вселяться в человека, а значит, существо может быть на самом деле их собственным предком или когда-то знакомым другом. Ряд фактов, расположенных в виде путевых отметок по ходу развития цивилизации, поможет проследить историю мнений о душах животных во время жизни и после смерти, начиная с дикости и далее. Североамериканские индейцы считали, что каждое животное имеет свой дух, а эти духи - свою будущую жизнь; душа канадской собаки отправляется служить своему хозяину на том свете; среди сиу прерогатива иметь четыре души принадлежала не только человеку, но и медведю, самому человеческому из животных.^[758] Гренландцы считали, что больную человеческую душу колдун может заменить свежей здоровой душой зайца, северного оленя или молодого ребенка.^[759] Маорийские сказители слышали о дороге, по которой духи собак спускаются в Рейнгу, Аид усопших; мадагаскарские хова знают, что призраки зверей и людей, обитающие в большой горе на юге под названием Амбондромбе, время от времени выходят, чтобы погулять среди могил или мест казни преступников.^[760] Камчадалы считали, что каждое существо, даже самая маленькая муха, снова будет жить в подземном мире.^[761] Куки из Ассама считают, что призрак каждого животного, убитого куки в погоне или на пиру, будет принадлежать ему в следующей жизни, так же как и враг, которого он убивает в поле, станет его рабом. Карены применяют доктрину духа или личного жизненного фантома, который может покинуть тело и тем самым нанести вред, в равной степени как к людям, так и к животным.^[762] Зулусы говорят, что убитый ими скот оживает и становится собственностью обитателей нижнего мира.^[763] Сиамский мясник, когда вопреки принципам своего буддизма закалывает быка, перед тем как убить существо, по крайней мере, имеет благодать умолять его дух искать более счастливую обитель.^[764] В связи с таким переселением пифагорейская и платоновская философия наделяет низших животных неумирающими душами, в то время как другие классические мнения могут признавать в животных лишь низший порядок души, только "аниму", но не человеческий "анимус". Таким образом, Ювенал:

"Principio indulsit communis conditor illis

Tantum animas; nobis animum quoque...."(765))

В средние века споры о психологии животных продолжались до наших дней, варьируясь между двумя крайностями: с одной стороны, теория Декарта, которая сводила животных к простым машинам, с другой - то, что мистер Алджер определяет как "веру в то, что животные имеют нематериальные и лишенные смерти души". Среди современных спекуляций можно привести теорию Уэсли, который считал, что в следующей жизни животные будут подняты даже выше своего телесного и умственного состояния при сотворении, "ужас их внешнего вида будет заменен на их первобытную красоту", и даже может быть, что они станут такими же, как люди сейчас, существами, способными к религии. Аргумент Адама Кларка в пользу будущей жизни животных опирается на абстрактную справедливость: поскольку они не согрешили, но все же вовлечены в страдания грешного человека и не могут иметь в нынешнем состоянии счастье, предназначенное

для них, разумно, что они должны получить его в другом.^[766] Хотя, однако, примитивная вера в души животных все еще в какой-то степени сохраняется в серьезной философии, очевидно, что тенденция образованного мнения по вопросу о том, есть ли у животных душа, в отличие от жизни и разума, на протяжении веков была отрицательной и скептической. Эта доктрина упала со своего некогда высокого положения. Изначально она принадлежала к настоящей, хотя и грубой науке. Теперь она опустилась до того, что стала излюбленной темой для мягких спекулятивных разговоров, которые все еще в значительной степени выполняют функцию интеллектуальной беседы, и даже тогда ее сторонники защищают ее с затаенным сознанием того, что она в конечном счете является куском сентиментальной чепухи.

Так как в первобытной психологии животные считаются обладающими душой, как и люди, из этого следует, что племена, убивающие жен и рабов, чтобы отправить их души на задания своих ушедших господ, могут убивать и животных, чтобы их духи могли выполнять ту службу, которая им подобает. Лошадь воина пауни убивают на его могиле, чтобы она была готова к новому восхождению, а лучших лошадей команчей хоронят вместе с его любимым оружием и трубкой, чтобы использовать их в далеких счастливых охотничьих угодьях.^[767] В Южной Америке подобные обряды не только имеют место, но и доходят до практически катастрофических крайностей. Патагонские племена, говорит д'Орбини, верят в другую жизнь, где их ждет совершенное счастье, поэтому они хоронят вместе с покойником его оружие и украшения и даже убивают на его могиле всех животных, которые ему принадлежали, чтобы он мог найти их в обители блаженства; и это противостоит непреодолимой преграде для всей цивилизации, не позволяя им накапливать имущество и обустривать свои жилища.^[768] Не только ставшие заезженными строки Поупа выражают реальный мотив, с которым собака индейца погребена вместе с ним, но на североамериканском континенте дух собаки выполняет еще одну замечательную функцию. Некоторые эскимосы, как рассказывает Кранц, кладут голову собаки в могилу ребенка, чтобы душа собаки, которая везде дома, проводила беспомощного младенца в страну душ. В соответствии с этим капитан Скорсби в Земле Джеймсона нашел череп собаки в небольшой могиле, вероятно, детской. Опять же, в далеком регионе ацтеков одной из главных погребальных церемоний было заклание течичи, или туземной собаки; ее сжигали или хоронили вместе с трупом, привязав к ее шее хлопковую нить, и она должна была переправить покойника через глубокие воды Чиухнауапана на пути в Страну мертвых.^[769] Любимый конь покойного Бураэта, которого приводили оседланным к могиле, убивали и бросали в нее, может служить примером для татар.^[770] В Тонкине на похоронных церемониях принцев принято топить даже диких животных, чтобы они служили усопшим на том свете.^[771] Среди семитских племен примером этого обычая может служить принесение арабами в жертву верблюда на могиле, чтобы дух умершего мог на нем скакать.^[772] Среди народов арийской расы в Европе распространенность таких обрядов глубока, широка и полна цели. Так, воинов снабжали при смерти конями и жилищами, гончими и соколами. Обычаи, описанные в летописях и легендах, подтверждаются в наше время открытием старых варварских захоронений. Насколько ясен здесь пережиток дикарского смысла, можно судить по ливонскому рассказу XIV века, в котором говорится о том, как мужчин и женщин, рабов, овец и волов, а также другие вещи сжигали вместе с мертвыми, которые, как считалось, должны были достичь некой области живых и найти там, вместе с множеством скота и рабов, страну жизни и счастья.^[773] Как обычно, эти обряды можно проследить в дальнейшем в выживании. Монголы, которые раньше резали верблюдов и лошадей при погребении их владельца, были вынуждены заменить фактическое жертвоприношение дарением скота ламам.^[774] Индусы предлагают черную корову брахманам, чтобы обеспечить себе переход через Вайтарани, реку смерти, и часто умирают, держась за хвост коровы, как будто переплывают ее на манер пастухов, держась за корову.^[775] В Северной Европе упоминается поверье, что тот, кто дал корову бедным, найдет корову, чтобы перевести ее через мост мертвых, а обычай вести корову в похоронной процессии, как говорят, сохранился до наших дней.^[776] Все эти обряды, вероятно, связаны с

древними погребальными жертвоприношениями, и еще более поразительно сохранение обычая приносить в жертву коня воина на его могиле. Сен-Фуа давным-давно очень убедительно изложил французские доказательства. Упомянув о лошади, которую вели на похороны Карла VI, с четырьмя камердинерами в черном и с обнаженными головами, державшими углы ее чепрака, он вспоминает о лошадях и слугах, убитых и похороненных вместе с королями-христианами. А чтобы читатели не сочли это необычной идеей, он приводит записи о том, как имущество и лошади были представлены на жертвеннике в Париже в 1329 году, как Эдуард III подарил лошадей на похоронах короля Джона в Лондоне, и о похоронах Бертрана Дюгесклина в Сен-Дени в 1389 году, когда были предложены лошади, епископ Осерский положил руку на их головы, и они были впоследствии отпеты.^[777] Германия сохранила фактическое жертвоприношение в памяти живых людей. Генерал кавалерии, граф Фридрих Казимир Боос фон Вальдек, был похоронен в Тревезе в 1781 году в соответствии с формами Тевтонского ордена; его лошадь вели в процессии, а после опускания гроба в могилу лошадь была убита и брошена на нее.^[778] Это был, возможно, последний случай, когда такое жертвоприношение было совершено в торжественной форме в Европе. Но этот патетический эпизод солдатских похорон - ведение оседланного и упряжного коня в траурной процессии - до сих пор хранит в себе воспоминания о мрачном религиозном обряде, ныне ушедшем в прошлое.

Растениям, причастным к животным явлениям жизни и смерти, здоровья и болезни, небезосновательно приписывается некое подобие души. В самом деле, представление о растительной душе, общей для растений и для высших организмов, обладающих вдобавок животной душой, было знакомо средневековой философии и до сих пор не забыто натуралистами. Но на более низких ступенях культуры, по крайней мере в пределах одного широкого района мира, души растений гораздо более полно отождествляются с душами животных. Жители островов Общества, похоже, приписывали "варуа", то есть уцелевшую душу или дух, не только людям, но и животным и растениям.^[779] Даяки Борнео не только считают, что у людей и животных есть дух или живой принцип, чей уход из тела вызывает болезнь и в конечном итоге смерть, но и наделяют рис его "самангат пади", или "духом пади", и устраивают праздники, чтобы надежно сохранить эту душу, чтобы урожай не пропал.^[780] Карены говорят, что растения, а также люди и животные имеют свои "ла" ("келах"), и дух больного риса здесь также вызывается обратно, как и человеческий дух, который считается покинувшим тело. Их формулы для этой цели были даже записаны, и вот часть одной из них: "О приди, рис келах, приди. Приди на поле. Приди к рису.... Приди с Запада. Приди с Востока. Из глотки птицы, из пасти обезьяны, из глотки слона..... Из всех зернохранилищ придите. О rice kelah, come to the rice."^[781] Есть основания думать, что доктрина о духах растений лежала глубоко в интеллектуальной истории Юго-Восточной Азии, но была в значительной степени вытеснена под влиянием буддизма. Буддийские книги показывают, что в ранние времена их религии был спорным вопросом, есть ли у деревьев душа, и, следовательно, можно ли законно причинять им вред. Ортодоксальный буддизм решил, что души деревьев не существуют, и, следовательно, не стоит бояться причинять им вред, объявив, что деревья не имеют разума или разумного принципа, хотя и признавая, что некоторые дэвы или духи действительно обитают в теле деревьев и говорят изнутри. Буддисты также рассказывают, что одна из гетеродоксальных сект придерживалась ранней доктрины о реальной одушевленной жизни деревьев, в связи с чем можно вспомнить несколько сомнительное утверждение Марко Поло о том, что некоторые строгие индийцы возражали против зеленых трав по этой причине, и некоторые другие отрывки из более поздних писателей. Тема духов растений неясна, то ли из-за того, что низшие расы не имели определенных мнений, то ли из-за того, что нам нелегко их проследить.^[782] Свидетельства погребальных жертвоприношений, столь ценные для большинства отделов ранней психологии, здесь нас не удовлетворяют, поскольку растения не считались подходящими для служения мертвым.^[783] Тем не менее, как мы увидим более подробно в другом месте, есть две темы, которые тесно связаны с этим вопросом. С одной стороны, доктрина

переселения широко и ясно признает идею о том, что деревья или более мелкие растения одушевлены человеческими душами; с другой стороны, вера в духов деревьев и практика поклонения деревьям включает понятия, более или менее тесно совпадающие с понятиями душ деревьев, как, например, когда классическая гамадрида умирает вместе со своим деревом, или когда талейн Юго-Восточной Азии, считая, что в каждом дереве живет демон или дух, читает молитвы, прежде чем срубить его.

Таким образом, детали низшей анимистической философии не очень-то незнакомы современным студентам. Примитивное представление о душах людей и зверей, утверждаемое или реализуемое на низших и средних уровнях культуры, настолько далеко отстоит от современной цивилизованной мысли, что те, кто считает эту доктрину ложной, а практики, основанные на ней, бесполезными, тем не менее могут понять и сочувствовать низшим народам, для которых они являются предметом самого трезвого и серьезного убеждения. Даже представление об отделяемом духе или душе как о причине жизни растений не слишком противоречит обычным представлениям, чтобы быть легко воспринятым. Но теория душ в низшей культуре выходит за эти рамки, чтобы принять концепцию, гораздо более странную для современной мысли. Некоторые высокие дикарские расы четко придерживаются, а значительная часть других дикарских и варварских рас более или менее близко подходит к теории отделяемых и выживающих душ или духов, принадлежащих камням, оружию, лодкам, пище, одежде, украшениям и другим предметам, которые для нас не просто бездушны, но и безжизненны.

И все же, каким бы странным ни казалось нам такое представление на первый взгляд, если мы с усилием поставим себя в интеллектуальное положение некультурного племени и рассмотрим теорию объектных душ с их точки зрения, мы вряд ли назовем ее иррациональной. При обсуждении происхождения мифа уже было рассказано о примитивной стадии мышления, на которой личность и жизнь приписываются не только людям и животным, но и вещам. Было показано, как то, что мы называем неодушевленными предметами - реки, камни, деревья, оружие и так далее, - рассматривается как живые разумные существа, с ними разговаривают, их умиляют, наказывают за причиненный ими вред. Юм, чья "Естественная история религии", возможно, как никакая другая работа, является источником современных мнений о развитии религии, комментирует влияние этой персонифицирующей стадии мысли. Среди человечества существует универсальная тенденция представлять все существа подобными себе и переносить на каждый объект те качества, с которыми они хорошо знакомы и о которых они имеют непосредственное представление..... *Неизвестные причины*, которые постоянно занимают их мысли, предстают всегда в одном и том же виде, и все они воспринимаются как существа одного рода или вида. Не проходит много времени, как мы приписываем им мысль, разум, страсть, а иногда даже конечности и фигуры людей, чтобы приблизить их к сходству с нами". Огюст Конт рискнул подвести такое состояние мысли под строгое определение в своей концепции первичного психического состояния человечества - состояния "чистого фетишизма, постоянно характеризующегося свободным и прямым проявлением нашей примитивной тенденции воспринимать все внешние тела, естественные или искусственные, как одушевленные жизнью, по сути аналогичной нашей собственной, с простыми различиями в интенсивности". ¹⁷⁸⁴ Наше понимание низших стадий психической культуры во многом зависит от того, насколько глубоко мы можем оценить эту примитивную, детскую концепцию, и в этом нашим лучшим проводником может быть память о наших собственных детских днях. Тот, кто помнит, как в столбах, палках, стульях и игрушках для него еще существовала личность, может хорошо понять, как младенческая философия человечества могла распространить понятие жизненной силы на то, что современная наука признает лишь безжизненными вещами; таким образом объясняется одна из основных частей низшей анимистической доктрины о душах объектов. Доктрина требует для своего полного представления о душе не только жизни, но и фантома или призрачного духа; это развитие,

однако, следует без труда, поскольку свидетельства снов и видений применимы к духам предметов точно так же, как и к человеческим призракам. Каждый, кто видел видения во время головокружения в лихорадке, каждый, кто когда-либо видел сон, видел фантомы как предметов, так и людей. Как же мы можем обвинить дикаря в надуманном абсурде за то, что он ввел в свою философию и религию мнение, которое опирается на свидетельства его органов чувств? Это представление неявно признается в его рассказах о призраках, которые приходят не голыми, а одетыми и даже вооруженными; конечно, должны существовать духи одежды и оружия, поскольку духи людей приходят с ними. Философия дикарей действительно предстанет в невыгодном свете, если мы сравним это крайнее анимистическое развитие ее с популярным мнением, все еще сохранившимся в цивилизованных странах, относительно призраков и природы человеческой души, связанной с ними. Когда призрак отца Гамлета явился вооруженным до зубов,

"Таковы были его доспехи,

Когда он с честолубивой Норвегией сражался".

И таким образом, в историях о призраках цивилизованного, как и дикарского мира, призраку свойственно приходить одетым, да еще и в известной одежде, которую он носил при жизни. Слух, как и зрение, свидетельствует о призрачности предметов: в литературе о привидениях описывается лязг призрачных цепей и шелест призрачных платьев. Теперь дикарская теория, согласно которой призрак и его одежда одинаково реальны и объективны, и современная научная теория, согласно которой и призрак, и одежда одинаково воображаемы и субъективны, рационально отвечают фактам явлений. Но современные вульгарные люди, которые игнорируют или отвергают понятие о призраках вещей, сохраняя при этом понятие о призраках людей, впали в гибридное состояние мнения, которое не имеет логики ни дикаря, ни цивилизованного философа.

Среди низших рас человечества были замечены три, которые наиболее четко и ясно придерживаются доктрины объектных душ. Это племена алгонкинов, занимающие большую территорию Северной Америки, островитяне группы Фиджи и карены Бирмы. Среди индейцев Северной Америки, писал отец Шарлевуа, души являются как бы тенями и одушевленными образами тела, и именно в силу этого принципа они считают все одушевленным во Вселенной. Этот миссионер был особенно близок к алгонкинам, и именно среди одного из их племен, оджибвас, Китинг заметил мнение, что не только люди и звери имеют душу, но и неорганические вещи, такие как чайники и т. д., имеют в себе подобную сущность. В том же районе отец Ле Жён в семнадцатом веке описал веру в то, что души не только людей и животных, но и топоров и чайников должны пересечь воду, чтобы попасть в Великую деревню, где заходит солнце.^[785] В интересном переписке с этой причудливой мыслью приводится описание Маринером доктрины Фиджи: "Если животное или растение умирает, его душа немедленно отправляется в Болотоо; если камень или любое другое вещество разбивается, бессмертие в равной степени является его наградой; нет, искусственные тела имеют равную удачу с людьми, и свиньями, и ямсом. Если топор или долото изнашивается или ломается, то его душа улетит на службу богам. Если дом снесен или каким-либо образом разрушен, его бессмертная часть найдет себе место на равнинах Болотоо; И в подтверждение этой доктрины жители Фиджи могут показать вам нечто вроде естественного колодца или глубокой ямы в земле на одном из своих островов, по дну которой течет поток воды, в котором вы можете ясно увидеть души мужчин и женщин, зверей и растений, колод и камней, каноэ и домов, а также всей разбитой утвари этого бренного

мира, плывущие или, скорее, кувыркающиеся друг через друга в области бессмертия.'

Спустя целое поколение преподобный Томас Уильямс (Thomas Williams), отмечая, что в его книге "Очерки о жизни", в частности, говорится о том, что "в этом мире нет ничего плохого. Томас Уильямс, отмечая, что бегство животных и безжизненных субстанций в страну духов Мбулу не пользуется всеобщим признанием среди фиджийцев, тем не менее подтверждает более древний рассказ об этом:- "Те, кто утверждает, что видел души каноэ, домов, растений, горшков или любых искусственных тел, плывущих вместе с другими реликвиями этого бренного мира по течению колодца Каувандра, который несет их в области бессмертия, верят в эту доктрину как в нечто само собой разумеющееся; так же как и те, кто видел следы, оставленные у того же колодца призраками собак, свиней и т.д.". ^[(786)]

Преподобный Э. Б. Кросс излагает теорию каренцев следующим образом: "Предполагается, что у каждого предмета есть свой "келах". Топоры и ножи, а также деревья и растения, как предполагается, имеют свои отдельные "кела". Карен со своим топором и тесаком может строить свой дом, резать рис и вести свои дела после смерти, как и раньше". ^[787]

Как многие расы совершают погребальные жертвоприношения людей и животных, чтобы отправить их души на службу душе умершего, так и племена, придерживающиеся этой доктрины объектных душ, очень рационально приносят в жертву предметы, чтобы передать эти души. Среди племен алгонкинов жертвоприношение предметов за умерших было привычным ритуалом, как, например, мы читаем о том, что труп воина хоронят с мушкетом и боевой дубинкой, калюметом и боевой раскраской, а при погребении к телу обращаются с публичной речью о его будущем пути; точно так же женщину хоронят с веслом и котелком, а также ремнем для переноски вечного бремени ее отягощенной жизни. То, что целью таких подношений является передача духа или фантома предмета во владение человека, было четко указано еще в 1623 году отцом Лаллемантом; когда индейцы хоронили чайники, меха и т.д. вместе с мертвыми, они говорили, что тела вещей остаются, а их души переходят к мертвым, которые ими пользовались. Эта идея наглядно иллюстрируется в следующей традиции или мифе оджибва. Гитчи Гаузини был вождем, жившим на берегах озера Верхнего, и однажды, после нескольких дней болезни, он, казалось, умер. Он был искусным охотником и пожелал, чтобы прекрасное ружье, которым он владел, было похоронено вместе с ним, когда он умрет. Но некоторые из его друзей, не считая его действительно мертвым, не стали хоронить его тело; его вдова наблюдала за ним четыре дня, он ожил и рассказал свою историю. По его словам, после смерти его призрак отправился по широкой дороге мертвых к счастливой земле, проходя через большие равнины с пышной травой, видя прекрасные рощи и слыша песни бесчисленных птиц, пока, наконец, с вершины холма он не увидел далекий город мертвых, расположенный далеко в промежуточном пространстве, частично скрытый туманом и испещренный сверкающими озерами и ручьями. Он увидел стада статных оленей, лосей и прочей дичи, которая без особого страха шла рядом с ним. Но у него не было ружья, и, вспомнив, как он просил друзей положить его ружье в могилу, он повернул назад, чтобы сходить за ним. И тут он столкнулся лицом к лицу с вереницей мужчин, женщин и детей, которые направлялись в город мертвых. Они были тяжело нагружены оружием, трубами, котелками, мясом и другими предметами; женщины несли корзины и расписные весла, а маленькие мальчики - украшенные булавы и луки со стрелами, подарки друзей. Отказавшись от ружья, которое ему предложил перегруженный путник, призрак Гитчи Гаузини отправился на поиски своего собственного и наконец добрался до места своей гибели. Там он увидел перед собой и вокруг себя лишь огромный костер, и, обнаружив, что пламя со всех сторон преграждает ему путь, он сделал отчаянный прыжок и очнулся от

своего транса. Закончив свой рассказ, он дал слушателям совет: не класть больше столько обременительных вещей к умершим, задерживая их на пути к месту упокоения, так что почти все, кого он встречал, горько жаловались. Мудрее, говорил он, было бы класть в могилу только те вещи, к которым покойный был особенно привязан или о которых он официально просил.^[788]

С не менее отчетливой целью, когда мертвого фиджийского вождя укладывают в могилу, намазав маслом, раскрасив и одев, как при жизни, возле его правой руки наготове лежит тяжелая дубина, в которой хранится одно или несколько столь ценных резных украшений "китовый зуб". Дубина служит для защиты от противников, которые подстерегают его душу на пути в Мбулу, стремясь убить и съесть его. Мы слышали, как один фиджиец, взяв дубинку с могилы товарища, сказал в объяснение миссионеру, стоявшему рядом: "Призрак дубинки ушел вместе с ним". Назначение китового зуба таково: на дороге в страну мертвых, возле одинокого холма Такивляева, стоит призрачное дерево панданус, и дух умершего должен бросить дух китового зуба в это дерево, ударив который, он должен подняться на холм и ожидать прихода духов своих задушенных жен.^[789] Погребальные обряды карен завершают данную группу. Они сохранили то, что кажется явным выживанием из реальных человеческих и животных жертвоприношений, прикрепляя к могиле важного человека раба и пони; те неизменно освобождались, и раб отныне становился свободным человеком. Кроме того, среди них была распространена практика класть возле останков умершего пищу, утварь и посуду, а также ценности из золота и серебра.^[790]

Жертвоприношение имущества в пользу умерших - один из величайших религиозных обрядов мира; вправе ли мы утверждать, что все люди, оставляющие или уничтожающие имущество в качестве погребальной церемонии, верят в то, что эти предметы обладают духами, которые передаются умершему? Это не так; известно, что есть люди, которые не признают такой теории, но тем не менее передают подношения мертвым. Любовная фантазия или символизм, ужас перед ассоциацией со смертью, заставляющий оставшихся в живых избавиться от всего, что хотя бы намекает на эту страшную мысль, желание отказаться от имущества умершего, мысль о том, что витающий призрак может получить удовольствие или воспользоваться оставленными для него дарами, - все это является или может являться действенными мотивами.^[791] Однако, полностью все это учтя, мы найдем веские основания судить, что многие другие народы, хотя они, возможно, и не излагали теорию объектных душ так же четко, как алгонкины, фиджийцы и каренцы, признавали ее с большей или меньшей отчетливостью. Я еще больше уверился в этом мнении, узнав, что его придерживается, с соответствующими оговорками, мистер У. Р. Алгер, американский исследователь, который в трактате под названием "Критическая история доктрины будущей жизни" обсуждает этнографию своего предмета с поразительной образованностью и проницательностью. "Мозг варвара, - пишет он, - похоже, в целом был пропитан чувством, что у всего остального есть призрак, так же как и у человека..... Обычай сжигать или хоронить вещи вместе с мертвыми, вероятно, возник, по крайней мере в некоторых случаях, из предположения, что у каждого предмета есть свой *tales*."^[792] Хотелось бы вкратце рассмотреть тему погребальных приношений, как имеющую отношение к этому интересному вопросу ранней психологии.

Широкий обзор погребальных жертвоприношений во всем мире покажет, что одним из наиболее распространенных мотивов их совершения является более или менее определенное представление о пользе умершего, будь то из доброты к нему или из страха перед его недовольством. О том, как такое намерение могло принять такую практическую форму, мы можем лишь смутно догадываться, будучи знакомы с состоянием души, из которого естественным образом могли возникнуть погребальные жертвоприношения.

Человек мертв, но еще можно представить его живым, взять его холодную руку, поговорить с ним, поставить его стул за столом, зарыть в его гроб сувениры, бросить цветы в его могилу, повесить венки из вечных цветов на его могилу. Сид может быть посажен на Бабиэка с мечом Тизона в руке и выведен на битву, как в старину, с неверными; трапеца мертвого короля может быть внесена к нему в штате, хотя камергер должен объявить, что король сегодня не обедает. Такое детское игнорирование смерти, такая детская вера в то, что мертвые могут делать все то же, что и раньше, вполне могли заставить дикаря похоронить вместе со своим сородичем оружие, одежду и украшения, которыми он пользовался при жизни, попытаться накормить труп, положить сигару в рот черепа перед его окончательным погребением, положить игрушки в могилу младенца. Но одно размышление вывело бы эту тусклую слепую фантазию в область логических рассуждений. Если допустить, что человек мертв и его душа ушла из него, то способ обеспечить эту ушедшую душу пищей, одеждой или оружием - похоронить или сжечь их вместе с телом, ибо, что бы ни случилось с человеком, можно считать, что это произойдет и с предметами, которые лежат рядом с ним и разделяют его судьбу, а точный способ передачи может остаться неопределенным. Возможно, что погребальное жертвоприношение, принятое среди человечества, вначале покоилось, а в какой-то степени и сейчас покоится на подобных смутных мыслях и фантазиях, пока еще не вписанных в более определенную и разработанную философскую теорию.

Есть, однако, две большие группы случаев погребальных жертвоприношений, которые настолько логично ведут к понятию душ или духов объектов, что сам жертвователь вряд ли смог бы иначе ответить на вопрос об их значении. К первой группе относятся те, кто приносит в жертву людей и зверей с намерением отправить их души в мир иной, а также без разбора жертвует безжизненные вещи. Вторая группа - это те, в которых фантомы предметов, приносимых в жертву, отчетливо прослеживаются в обладании фантомом человека.

Карибы, считая, что после смерти душа человека попадает в страну мертвых, приносили в жертву рабов на могиле вождя, чтобы они служили ему в новой жизни, и с той же целью хоронили вместе с ним собак, а также оружие.^[793] Гвинейские негры при похоронах великого человека убивали нескольких жен и рабов, чтобы те служили ему на том свете, и клали в гроб прекрасные одежды, золотые фетиши, кораллы, бусы и другие ценности, чтобы использовать их и там.^[794] Когда после смерти новозеландского вождя убили рабов для его службы, а скорбящая семья дала вдове вождя веревку, чтобы та повесилась в лесу и таким образом воссоединилась с мужем,^[795] нелегко обнаружить здесь мотив, отличный от того, который побудил их в то же время снабдить мертвого человека оружием. Невозможно также провести интеллектуальную грань между намерениями, с которыми тунгуз похоронил вместе с собой коня, лук и стрелы, курительницу и чайник. В типичном описании Геродотом похорон древних скифских вождей разнородное содержимое кургана, задушенная жена и домашние слуги, лошади, выбранные предметы имущества, золотые сосуды, справедливо отражают беспорядочную цель, которая двигала варварским жертвоприношением существ и вещей.^[796] Так и в старой Европе: воин с мечом и копьем, конь с седлом, охотничья гончая и ястреб, лук и стрелы, жена с нарядными одеждами и драгоценностями лежат вместе в кургане. Их общая цель стала одним из самых неоспоримых выводов археологии.

Что касается того, что происходит с предметами, принесенными в жертву мертвым, то существуют самые четкие заявления, сделанные самими жертвователями. Хотя предметы гниют в могиле или съедаются на куче, они все же каким-то образом попадают во владение развоплощенных душ, которым они предназначались. Не сами материальные вещи, а соответствующие им призрачные формы души умерших несут с собой в далекое путешествие за могилу или используют в мире духов; иногда фантомы мертвых являются

живым, неся имущество, которое они получили в результате жертвоприношения, или требуя то, что было у них утаено. Австралиец берет свое оружие с собой в рай.^[797] Один тасманиец на вопрос, почему в могилу туземца кладут копье, ответил: "Чтобы сражаться с ним, когда он спит".^[(798)] Многие гренландцы считали, что байдарка, стрелы и инструменты, положенные в могилу мужчины, нож и швейные принадлежности, положенные в могилу женщины, будут использоваться на том свете.^[799] Инструменты, погребенные вместе с сиу, предназначены для того, чтобы он зарабатывал на жизнь в будущем; краски, положенные для мертвых ирокезов, должны были позволить ему достойно выглядеть на том свете.^[800] Бутылка с водой ацтеков должна была служить ему в путешествии в Миктлан, страну мертвых; костер из одежды, корзин и военных трофеев должен был отправить их с ним и каким-то образом защитить его от горького ветра; подношения гривам воинов на земле должны были достичь его на небесных равнинах.^[801] Среди старых перуанцев жены умершего принца вешались, чтобы продолжать служить ему, а многие из его сопровождающих хоронились на его полях или в излюбленных местах отдыха, чтобы его душа, проходя через эти места, могла взять их души с собой для будущего служения. В полном соответствии с этими сильными анимистическими представлениями перуанцы заявили, что их причина для жертвоприношения имущества мертвым заключается в том, что они "видели или думали, что видели, как те, кто давно умер, ходят, украшенные вещами, которые были похоронены вместе с ними, и сопровождаемые своими женами, которые были похоронены заживо".^[802]

Столь же определенный намек на дух или фантом предмета содержится в недавнем рассказе с Мадагаскара, где вещи хоронят, чтобы они стали в какой-то мере полезными для умерших. Когда умер король Радама, сообщалось, и в это твердо верили, что его призрак видели однажды ночью в саду его загородной резиденции, одетый в один из мундиров, которые были похоронены вместе с ним, и верхом на одной из лучших лошадей, убитых напротив его могилы.^[803] Туранские племена Северной Азии утверждают, что мотивом их погребальных приношений лошадей и саней, одежды, топоров и котелков, кремня, стали и золы, мяса и масла является обеспечение умершего для его путешествия в страну душ и для его жизни там.^[804] Среди эстов Северной Европы умерший отправляется в свое призрачное путешествие, снабженный иголкой и ниткой, расческой и мылом, хлебом и коньяком, монетами; игрушкой, если это ребенок. И настолько полное сознание практического смысла сохранилось до последнего времени, что время от времени душа возвращалась ночью, чтобы упрекнуть своих родственников в том, что они не позаботились о ней должным образом, а оставили ее в беде.^[805] Если перейти от этих европеизированных татар к грубой расе Восточного архипелага, то среди оранг-бинуга Самбавы господствует любопытный закон наследования; не только каждый оставшийся в живых родственник, отец, мать, сын, брат и так далее, получает свою долю, но и умерший наследует одну долю от себя, которая посвящается его использованию: на похоронном пиру он съедает животных, сжигает все остальное, что сгорит, и хоронит остаток.^[806] В китайском Кочине простой народ возражает против того, чтобы праздновать свой праздник мертвых в один день с высшими классами, по той прекрасной причине, что аристократические души могут заставить души слуг нести им домой их подарки. Эти люди используют все ресурсы своей цивилизации, чтобы с еще большей пышностью совершить погребальные жертвоприношения дикарей. Вот подробности из опубликованного в 1849 году отчета о похоронах покойного короля Кочинского Китая. Когда труп Тхиен Три был положен в гроб, в него также положили множество вещей для использования покойным на том свете, таких как его корона, тюрбаны, одежда всех видов, золото, серебро и другие драгоценные изделия, рис и другие продукты". Возле гроба были расставлены блюда, а рядом лежал обрамленный кусок дамаста с шерстяными иероглифами - обиталище одной из душ покойного. В гробнице - закрытом каменном сооружении - должны были постоянно находиться бездетные жены покойного,

чтобы охранять гробницу, "и ежедневно готовить пищу и другие вещи, в которых, по их мнению, покойный нуждается в другой жизни". Во время помещения гроба в пещере за зданием усыпальницы там были сожжены большие груды лодок, помостов и всего, что использовалось для похорон, "и кроме того, все предметы, которые были в употреблении у короля при его жизни, шахматные фигуры, музыкальные инструменты, веера, шкатулки, зонтики, коврики, филе, кареты и т. д., и т. п., а также лошадь и слон из дерева и картона". Через несколько месяцев после похорон, в два разных времени, в лесу возле пагоды были построены два великолепных дворца из дерева с богатой обстановкой, во всем похожие на дворец, в котором жил покойный монарх. Каждый дворец состоял из двадцати комнат, и было уделено самое скрупулезное внимание, чтобы не было ничего лишнего, необходимого для дворца, и эти дворцы были сожжены с большой пышностью, и таким образом огромные богатства были преданы огню из глупой веры, что они послужат мертвым на том свете. ^[807]

Хотя среди бедуинов и существует обычай одевать умершего в тюрбан, пояс и меч, погребальные жертвы для служения мертвым отнюдь не характерны для семитских народов. Упоминание этого обряда у Иезекииля, хотя и показывает полное понимание его смысла, характеризует его как не израильский, а языческий: "Могучие падшие из необрезанных, которые с оружием войны сошли в Аид, и мечи свои положили под головы свои". ^[(808)] Среди арийских народов, напротив, такие погребальные жертвоприношения, как известно, широко и издревле распространены, а по живописности обряда и определенности цели их едва ли можно превзойти даже среди дикарей. Почему жертвенные инструменты брахмана должны быть сожжены вместе с ним на погребальной куче, следует из этой строки Веды, произносимой во время церемонии: 'Yadâ gachâhatyasunîtimetâmathâ devânâm vasanîrbhavâti,' - 'Когда он придет в эту жизнь, он будет верно исполнять служение богам'. ^[(809)] Лукиан саркастичен, но едва ли несправедлив в своих комментариях к греческим погребальным обрядам, говоря о тех, кто убивал лошадей, рабынь и виночерпиев, сжигал или хоронил одежду и украшения, как предназначенные для использования и служения в нижнем мире; о мясных и питьевых приношениях на могилах, которые служат для питания безтелесных теней в Аиде; о великолепных одеждах и гирляндах мертвых, чтобы они не мерзли в пути и не были увидены обнаженными Керберосом. Для Кербероса предназначался медовый торт, который клали мертвым; а обол, который клали в рот, был платой за проезд Харона, кроме Гермियोны в Арголиде, где люди думали, что спуск в Аид короткий, и поэтому не давали мертвым монет для мрачного паромщика. О том, как подобные идеи могли воплотиться в жизнь, можно судить по истории Эвкрата, чья умершая жена явилась к нему, чтобы потребовать одну из своих золотых сандалий, которые были уронены под сундук и поэтому не сгорели вместе с остальным гардеробом; Или в истории Периандра, чья умершая жена Мелисса отказалась дать ему прорицательный ответ, потому что она дрожала и была обнажена, так как одежда, похороненная вместе с ней, не была сожжена, и поэтому была бесполезна; тогда Периандр ограбил коринфских женщин, отобрав у них лучшие одежды, которые он сжег в большой траншее с молитвой, и теперь получил свой ответ". ^[810] Древние галлы, веря в другую жизнь, сжигали и хоронили вместе с мертвыми вещи, предназначенные для живых; не исключено, что они переносили в нижний мир возврат займов, ибо и в наши века японцы занимают деньги в этой жизни, чтобы вернуть их с большими процентами в следующей. ^[811] Души умерших норвежцев забирали с собой из земного дома слуг и лошадей, лодки и паромы, деньги, одежду и оружие. Таким образом, в смерти, как и в жизни, они путешествовали, следуя по длинному темному "адскому пути" (helveg). На ноги мертвеца привязывали "адские сапоги" (helskó), чтобы он мог совершить этот утомительный путь; и когда король Харальд был убит в битве при Бравалле, они загнали его военную колесницу с трупом в большой курган, и там убили коня, а король Хринг дал рядом свое собственное седло, чтобы павший вождь мог ехать или ехать в Вальхаллу, как ему будет угодно". ^[812]

Наконец, в литовском и старом прусском регионе, где арийское язычество так прочно и так поздно заняло свое место в Европе, рассказы о погребальных жертвоприношениях людей, зверей и вещей относятся даже к эпохе средневековья. Как они считали, что в воскресение люди будут жить богатыми или бедными, знатными или крестьянами, как на земле, так и "они верили, что сожженные вещи воскреснут вместе с ними и будут служить им, как прежде". Среди этих людей жил Криве Кривейто, великий жрец, чей дом находился на высокой крутой горе Анафиелас. Все души их умерших должны подняться на эту гору, поэтому они сжигали когти медведей и рысей для их помощи. Все души должны пройти через дом Криве, и он мог описать оставшимся в живых родственникам каждого одежду, лошадь и оружие, с которыми тот пришел, и даже показать, для большей уверенности, какой-нибудь знак, сделанный копьем или другим инструментом уходящей душой.^[813] Такие примеры похоронных обрядов показывают общую церемонию и в значительной степени общую цель, проникающую из дикости через варварство и даже в высшую цивилизацию. Если бы мы могли потребовать от всех этих рас четкого ответа на вопрос, верят ли они в духов всех вещей, от людей и зверей до копий и плащей, палок и камней, то, вероятно, мы могли бы часто получать такие же признания полностью развитого анимизма, которые зафиксированы в Северной Америке, Полинезии и Бирме. Если же таких прямых свидетельств нет, то, по крайней мере, можно с полным основанием утверждать, что низшая культура, практически имея дело с предметами-душами, далеко продвинулась в признании их существования.

Прежде чем прекратить обсуждение погребальных подношений для передачи умершим, необходимо проследить, как этот обычай окончательно угас. Он, как правило, не угасает внезапно, а оставляет после себя уцелевшие остатки, более или менее уменьшившиеся по форме и изменившиеся по смыслу. Кановиты Борнео говорят о том, что отправляют имущество человека в плавание, чтобы использовать его на том свете, и даже заходят так далеко, что выкладывают его ценности у корыта, но на самом деле они кладут в хрупкое каноэ лишь несколько старых вещей, не стоящих грабежа".^[814] Так, в Северной Америке погребальное жертвоприношение у виннебаго свелось к захоронению трубки и табака вместе с покойником, а иногда и дубины в могиле воина, а принесенные и развешанные на месте погребения вещи больше там не оставляют, но оставшиеся в живых играют на них в азартные игры.^[815] Бенгальские санталы кладут на кушетку покойника два сосуда - для риса и для воды - вместе с несколькими рупиями, чтобы он мог умиротворить демонов на пороге теневого мира, но когда погребальная груда готова, эти вещи убирают.^[816] Причудливое искусство заменять дорогие подношения бесполезными имитациями по сей день отработано в Китае до самых причудливых приспособлений. Как люди и лошади, отправленные огнем для служения мертвым, являются всего лишь бумажными фигурками, так и подношения одежды и денег могут быть представлены подобным образом. Имитации испанских столбовых долларов из картона, покрытого фольгой, листы фольгированной бумаги, которые обозначают серебряные деньги, а если их окрасить в желтый цвет - золотые, расходуются в таких количествах, что фикция становится серьезной реальностью, ведь изготовлением шуточных денег занимаются тысячи женщин и детей в китайском городе. Подобным образом сундуки, набитые имуществом, пересылаются в заботах о недавно умерших друзьях тем, кто ушел из жизни. Красивые бумажные дома, "изобилующие всякой роскошью", как говорят наши аукционисты, сжигаются для умершего китайца, чтобы он жил в них в будущем, и бумажные ключи также сжигаются, чтобы он мог отпереть бумажные замки бумажных сундуков, в которых хранятся слитки золота-бумаги и серебра-бумаги, которые должны быть реализованы как настоящее золото и серебро в другом мире, идея, которая, однако, не мешает осторожным выжившим собирать пепел, чтобы снова извлечь олово из него в этом.^[817] Опять же, когда современный индус предлагает своему умершему родителю погребальные пироги с цветами и бетелем, он преподносит шерстяной ямс, который кладет

поперек пирога, и, называя покойного, говорит: "Пусть эта одежда, сделанная из шерстяного ямса, будет для тебя приемлемой."^[(818)] Подобные факты наводят на мысль о символическом значении практически бесполезных подношений, которые сэр Джон Лаббок объединяет в одну группу: маленькие модели байдарок и копий в могилах эскимосов, модели предметов в египетских гробницах и хлипкие негодные украшения, захороненные вместе с этрусскими покойниками.^[819]

Подобно тому, как жители Борнео, став магометанами, сохранили обряд захоронения провизии на дорогу умершего в знак уважения^[820], так и в христианской Европе сохранился обряд погребения похоронных приношений. Древнегреческое погребение умершего с оболком во рту за плату Харону представлено в современном греческом мире, где Харон и погребальная монета хорошо знакомы. Как старые пруссы снабжали умершего деньгами, чтобы он мог подкрепиться во время утомительного путешествия, так и по сей день немецкие крестьяне хоронят труп с деньгами во рту или в руке, по четыре пенни или около того. Подобные погребальные подношения из монет зафиксированы в фольклорных книгах в других странах Европы.^[821] Христианские погребальные подношения такого рода в большинстве случаев имеют ничтожную стоимость и сомнительны в отношении смысла, с которым они поддерживались. Ранние христиане сохранили языческий обычай класть в могилу такие вещи, как предметы туалета и детские игрушки; современные греки кладут на могилу корабельщика весла и другие подобные знаки для других ремесел; красивый классический обряд возложения цветов над умершим все еще сохраняет свое место в Европе.^[822] Какими бы ни были мысли, которые впервые побудили к этим любезным церемониям, это были мысли, относящиеся к далеким дохристианским эпохам. Переход жертвоприношения от его раннего значения показан у индусов, которые использовали его для целей жречества: тот, кто дает воду или обувь брахману, найдет воду, чтобы освежить его, и обувь, чтобы носить ее в путешествии в другой мир, а дар нынешнего дома обеспечит ему будущий дворец.^[823] В интересном соответствии с этим происходит переход от языческого к христианскому фольклору в нашей собственной стране. Lyke-Wake Dirge, еще не забытое погребальное песнопение северной страны, рассказывает, как какая-то дикарская или варварская легенда, о переходе через мост смерти и страшном путешествии в мир иной. But though the ghostly traveller's feet are still shod with the old Norseman's hell-shoon, he gains them no longer by funeral offering, but by his own charity in life:—

'This a nighte, this a nighte

Every night and alle;

Огонь и флот, и свечи,

И Христос примет твой соул.

Когда ты отсюда прочь уйдешь

Каждую ночь и алле;

В Уинни-Мур ты приходишь в последний раз,

И Христос примет твой саул.

Если когда-либо ты давал или хозен или шун,

Каждый вечер и каждую ночь;
Сядь и надень их,
И Христос примет соул твой.
Но если ты никогда не давал ни шкуры, ни одежды,
Каждый вечер и каждую ночь;
То уколет тебя кинна до голого пупка,
И Христос получит твою душу.
Из Уинни-Мур, когда ты можешь пройти,
Каждый вечер и каждую ночь;
В Бриг-о-Дред ты приходишь в последний раз,
And Christe receive thy saule.
Из Бриг-о-Дред, когда ты проходишь,
Every night and alle;
К чистилищному огню ты приходишь в последний раз,
And Christe receive thy saule.
Если когда-либо ты давал молоко или питье,
Каждый вечер и ночь;
Огонь никогда не заставит тебя уменьшиться,
И Христос получит твою колбасу.
Но если молока и питья ты никогда не давал,
Каждую ночь и ночь;
Огонь сожжет тебя до голых пчел.
And Christe receive thy saule. "[824]

Какой читатель, не знакомый со старым учением о жертвоприношениях за умерших, сможет понять значение его остатков, сохранившихся в сознании крестьян? Пережитки древнего погребального обряда могут служить здесь еще одним предостережением против попыток объяснить реликты интеллектуальной древности, рассматривая их с позиций изменившегося современного мнения.

Рассмотрев, таким образом, в общих чертах теорию духов или душ объектов, остается указать на то, что для обычных студентов может показаться наиболее важным соображением, относящимся к ней, а именно на ее тесную связь с одной из самых влиятельных доктрин цивилизованной философии. Дикарь-мыслитель, хотя и был так занят феноменами жизни, сна, болезни и смерти, похоже, считал само собой разумеющимися обычные операции своего собственного разума. Ему вряд ли приходило в голову

задумываться о механизме мышления. Метафизика - это исследование, которое впервые приобретает четкие очертания на сравнительно высоком уровне интеллектуальной культуры. Метафизическая философия мысли, которую преподают в наших современных европейских аудиториях, исторически восходит к спекулятивной психологии классической Греции. Одна из доктрин, которая там появляется, особенно связана с именем Демокрита, философа из Абдеры в V веке до н. э. Когда Демокрит поставил великую проблему метафизики: "Как мы воспринимаем внешние вещи?" - тем самым, как говорит Льюис, положив начало эпохе в истории философии, - он выдвинул в ответ на этот вопрос теорию мышления. Он объяснил факт восприятия, заявив, что вещи всегда отбрасывают образы εἰδωλα самих себя, эти образы, ассимилируя с собой окружающий воздух, входят в душу реципиента и таким образом воспринимаются. Теперь, если предположить, что Демокрит действительно был родоначальником этой знаменитой теории идей, то насколько его можно считать ее изобретателем? Писатели, занимающиеся историей философии, привыкли считать эту доктрину фактически созданной философской школой, которая ее преподавала. Однако приводимые здесь свидетельства показывают, что это действительно дикарская доктрина объектов-душ, обращенная к новой цели в качестве метода объяснения феноменов мышления. Это соответствие также не является простым совпадением, поскольку в этой точке пересечения классической религии и классической философии все еще можно обнаружить следы исторической преемственности. Сказать, что Демокрит был древним греком, значит сказать, что он с детства наблюдал за похоронными церемониями своей страны, видел погребальные жертвоприношения одежд и драгоценностей, денег, еды и питья, обряды, которые, как рассказывали ему мать и няня, совершались того, чтобы призрачные образы этих предметов могли перейти во владение форм, теневых, как они сами, - душ умерших людей. Так Демокрит в поисках решения своей великой проблемы о природе мышления нашел его, просто переложив на свою метафизику уцелевшую доктрину первобытного дикарского анимизма. Эта мысль о фантомах или душах вещей, если бы ее просто модифицировали, чтобы сформировать философскую теорию восприятия, стала бы тогда и там его учением об Идеях. Но и это не отражает в полной мере той тесной связи, которая соединяет дикарскую доктрину о порхающих душах-объектах с эпикурейской философией. Лукреций фактически заставляет теорию пленочных образов вещей (simulacra, membranæ) объяснять и явления, которые приходят к людям во сне, и образы, которые впечатляют их умы в мышлении. Таким образом, преемственность философской спекуляции от дикарей к культурной мысли не прерывается. Таковы долги, которыми цивилизованная философия обязана первобытному анимизму.

Учение об идеях, разработанное таким образом в классическом мире, действительно, ни в коем случае не осталось неизменным в метафизике, но претерпело изменения, подобные тем, что произошли с учением о душе. Идеи, доведенные до абстрактных форм или видов материальных объектов и применяемые не только к видимым качествам, в конце концов стали просто обозначать предметы мысли. Однако и по сей день старая теория не изжита окончательно, и сохранение значимого термина "идея" (ἰδέα, видимая форма) сопровождается аналогичным сохранением первоначального смысла. Одной из задач метафизика по-прежнему является демонстрация и опровержение старого представления об идеях как о реальных образах и замена его более абстрактными понятиями. Поразительно, что Дугалд Стюарт может привести из работ сэра Исаака Ньютона следующее отчетливое признание "разумных видов": "Не является ли сенсориум животных местом, где присутствует чувствующая субстанция, и куда доставляются разумные виды вещей через нервы и мозг, чтобы там они могли быть восприняты разумом, присутствующим в этом месте?". Опять же, доктор Рид излагает первоначальную теорию идей, заявляя при этом, что, по его мнению, она "не имеет прочного основания, хотя и была принята философами в целом" (....). Это

представление о том, что мы воспринимаем внешние объекты не сразу, а в виде определенных образов или их видов, передаваемых органами чувств, кажется самой древней философской гипотезой, которую мы имеем по вопросу восприятия, и которая, с небольшими изменениями, сохранила свой авторитет до сих пор". Если допустить, что доктор Рид преувеличил степень, до которой метафизики сохранили представление об идеях как реальных образах вещей, мало кто станет отрицать, что оно сильно задерживается в современных умах и что люди, говорящие об идеях, часто, в какой-то смутной метафорической форме, думают о разумных образах.^[825] Одной из самых проницательных вещей, когда-либо сказанных об идеях или призраках, была реплика епископа Беркли в адрес Галлея, который попрекал его идеализмом. Епископ заявил, что математик тоже идеалист, а его "предельные соотношения" - это призраки ушедших величин, появляющиеся, когда исчезают условия, которые их породили.

Остается в нескольких словах подвести итог учению о душах, в тех различных фазах, которые оно принимало от первого до последнего человечества. При попытке проследить ее основной путь через последовательные ступени интеллектуальной истории человека, свидетельства, кажется, лучше всего согласуются с теорией ее развития, примерно следующего содержания. На самых низких уровнях культуры, о которых мы имеем четкие сведения, глубоко укоренилось представление о призрачной душе, оживляющей человека в теле и появляющейся во сне и видениях вне тела. Нет никаких оснований думать, что эта вера была усвоена дикарскими племенами в результате контакта с высшими расами или что она является пережитком более высокой культуры, от которой дикарские племена выродились; ведь то, что здесь рассматривается как примитивная анимистическая доктрина, находится в полной мере среди дикарей, которые, похоже, придерживаются ее на основании доказательств своих чувств, интерпретируемых по биологическому принципу, который кажется им наиболее разумным. Время от времени мы слышим, как дикарские доктрины и практики, касающиеся душ, утверждаются как реликты высокой религиозной культуры, пронизывающей первобытную расу человека. Говорят, что это следы религии далеких предков, сохранившиеся в скудной и извращенной памяти племен, деградировавших от более благородного состояния. Легко понять, что такое объяснение нескольких фактов, оторванных от их связи с общим массивом, может показаться правдоподобным для определенных умов. Но при широком взгляде на предмет такой аргумент вряд ли может остаться в силе. Анимизм дикарей существует сам по себе, он объясняет свое происхождение. Анимизм цивилизованных людей, хотя и более соответствует передовым знаниям, в значительной степени объясним только как развитый продукт более древней и грубой системы. Именно доктрины и обряды низших рас, согласно их философии, являются результатами прямолинейных естественных доказательств и актов прямой практической цели. Именно доктрины и обряды высших рас демонстрируют выживание старого посреди нового, модификацию старого для приведения его в соответствие с новым, отказ от старого, потому что оно больше не совместимо с новым. Давайте посмотрим, в каком общем отношении находится учение о душах у диких племен к учению о душах у варварских и культурных народов. Среди рас, находящихся в пределах дикости, общее учение о душах обнаруживается разработанным с замечательной широтой и последовательностью. Души животных признаются естественным продолжением теории человеческих душ; души деревьев и растений следуют каким-то неясным частичным путем; а души неодушевленных предметов расширяют общую категорию до ее крайних пределов. Далее, по мере того как мы исследуем человеческую мысль, продвигаясь от дикарей к варварам и цивилизованной жизни, мы обнаруживаем состояние теории, более соответствующее позитивной науке, но само по себе менее полное и последовательное. Далеко в цивилизации люди все еще ведут себя так, как будто они каким-то полупонамером

верят в души или призраки предметов, хотя, тем не менее, их знания в области физической науки выходят за рамки столь грубой философии. Что касается доктрины о душах растений, то до нас дошли отрывочные свидетельства истории ее разрушения в Азии. В наше время и в нашей стране можно наблюдать, как угасает представление о душах зверей. Анимизм, действительно, кажется, затягивает свои форпосты и концентрируется на своем первом и главном положении - доктрине человеческой души. Эта доктрина претерпела крайние изменения в ходе развития культуры. Она пережила почти полную потерю одного большого аргумента, связанного с ней, - объективной реальности душ или призраков, видимых в снах и видениях. Душа отказалась от своей бесплотной субстанции и стала нематериальной сущностью, "тенью тени". Ее теория отделяется от исследований биологии и ментальных наук, которые теперь обсуждают феномены жизни и мышления, чувств и интеллекта, эмоций и воли на основе чистого опыта. Возник интеллектуальный продукт, само существование которого имеет глубочайшее значение, - "психология", которая больше не имеет ничего общего с "душой". Место души в современной мысли - в метафизике религии, и ее особая роль там заключается в том, чтобы обеспечить интеллектуальную сторону религиозной доктрины о будущей жизни. Таковы изменения, которые претерпела основополагающая анимистическая вера в ходе ее прохождения через последовательные периоды мировой культуры. Однако очевидно, что, несмотря на все эти глубокие перемены, концепция человеческой души, в том что касается ее самой существенной природы, остается неизменной от философии дикаря до философии современного профессора теологии. Ее определение с самого начала оставалось таким: одушевленная, отделяемая, сохраняющаяся сущность, проводник индивидуального существования личности. Теория души является одной из основных частей системы религиозной философии, которая объединяет в непрерывную линию ментальной связи дикаря-фетишиста и цивилизованного христианина. Разделения, разделившие великие религии мира на нетерпимые и враждебные секты, по большей части поверхностны по сравнению с самым глубоким из всех религиозных расколов - тем, который разделяет анимизм и материализм.

КОНЕЦ ТОМА. I.

Сноски

1. *Fortnightly Review*: 'Происхождение языка', 15 апреля 1866 года; 'Религия дикарей', 15 августа 1866 года. Лекции в Королевском институте: "Следы раннего психического состояния человека", 15 марта 1867 года; "Выживание мысли дикарей в современной цивилизации", 23 апреля 1869 года. Лекция в Университетском колледже Лондона: "Спиритуалистическая философия низших рас человечества", 8 мая 1869 года. Доклад, прочитанный в Британской ассоциации, Ноттингем, 1866 год: 'Феномены цивилизации, прослеживаемые до рудиментарного происхождения среди диких племен'. Доклад, прочитанный в Этнологическом обществе Лондона, 26 апреля 1870 года: 'Philosophy of Religion among the Lower Races of Mankind,' &c., &c.
2. Блэкстоун, "Комментарии к законам Англии", кн. II., ch. 3. Приведенный выше пример заменяет тот, что приводился в прежних изданиях. Другой пример можно найти в его объяснении происхождения *deodand*, bk. I., гл. 8, как предназначенного в слепые времена папства для искупления душ тех, кто был похищен внезапной смертью; см. ниже, с. 287. [Примечание к 3-му изд.]
3. G. W. Earl, "Papuan", p. 79; A. R. Wallace, "Eastern Archipelago".
4. Рошфор, "Антильские острова", с. 400-480.

5. Гиббон, "Упадок и падение Римской империи", гл. xxxviii.
6. De Maistre, "Soirées de St. Pétersbourg", vol. ii. p. 150.
7. De Brosses, "Dieux Fétiches", p. 15; "Formation des Langues", vol. i. p. 49; vol. ii. p. 32.
8. Goguet, "Origine des Lois, des Arts," &c., vol. i. p. 88.
9. Уотли, "Эссе о происхождении цивилизации", в "Разных лекциях" и т. д. Его доказательства подробно рассматриваются в моей "Ранней истории человечества", гл. vii. См. также W. Cooke Taylor, 'Natural History of Society'.
10. Goguet, vol. iii. p. 270.
11. Lecret. v. 923 и т. д.; см. Hor. Sat. i. 3.
12. Авеста, перевод. Spiegel & Bleeck, vol. ii. p. 50.
13. Hardy, "Manual of Budhism", pp. 64, 128.
14. Niebuhr, "Römische Geschichte", part i. p. 88: "Nur das haben sie übersehen, dasz kein einziges Beyspiel von einem wirklich wilden Volk aufzuweisen ist, welches frey zur Cultur übergegangen wäre.
15. Уэсли, "Эссе о происхождении цивилизации".
16. Овидий. Ex Ponto, iii. 8; см. Grote, "History of Greece", vol. xii. p. 641.
17. W. C. Taylor, 'Nat. Hist. of Society', vol. i. p. 202.
18. Файнс Морисон, "Маршрутный лист", Лондон, 1617, часть iii. p. 162 и т. д.; Дж. Эванс в "Archæologia", vol. xli. См. описание варки шкур и т. д. среди диких ирландцев около 1550 г. в книге Эндрю Борда "Введение знаний", под ред. Ф. Дж. Фернивалла, Early English Text Soc. 1870.
19. Бьюкенен, "Rerum Scoticarum Historia"; Эдинбург, 1528, с. 7. См. "Ранняя история человечества", 2-е изд. стр. 272.
20. Мартин, "Описание западных островов", в Пинкертоне, том iii. p. 639.
21. Барроу, "Мятеж на "Баунти""; У. Броуди, "Остров Питкэрн".
22. Уоллес, "Малайский архипелаг", т. i. стр. 42, 471; т. ii. стр. 11, 43, 48; Latham, 'Descr. Eth.', vol. ii. pp. 492-5; D. and C. Livingstone, "Exp. to Zambesi", p. 45.
23. Саути, "История Бразилии", т. iii. с. 422.
24. J. L. Wilson, "W. Afr.", p. 189.
25. Waitz, "Anthropologie", vol. ii. p. 359, see 91; Du Chaillu, "Ashangoland", p. 116; T. H. Bent, "Ruined Cities of Mashonaland".
26. Шарлевуа, "Новая Франция", т. vi. с. 51.
27. Ирвинг, "Астория", т. ii. гл. v.
28. Милтон и Чидл, "Северо-западный проход по суше", стр. 241; Вайц, т. iii. стр. 74-6.

29. Ранняя история человечества", с. 187.
30. Schoolcraft, "Algon Res.", vol. i. p. 50.
31. Steller, 'Kamtschatka', p. 272.
32. См. G. Campbell, 'Ethnology of India,' in Journ. As. Soc. Bengal, 1866, часть ii.
33. J. Bailey, 'Veddahs,' in Tr. Eth. Soc., vol. ii. p. 278; см. vol. iii. p. 70; Knox, "Historical Relation of Ceylon", London, 1681, part iii. chap. i. См. A. Thomson, "Osteology of the Veddahs", in Journ. Anthropol. Inst. 1889, vol. xix. p. 125; L. de Zoysa, 'Origin of Veddahs,' in Journ. Ceylon Branch Royal Asiatic Soc., vol. vii.; B. F. Hartshorne in Fortnightly Rev., Mar. 1876. [Примечание к 3-му изданию].
34. Journ. Ind. Archip., vol. i. pp. 295-9; vol. ii. p. 237.
35. О связи между языком ацтеков и соноранской семьей, простирающейся к северо-западу от истоков Миссури, см. Buschmann, "Spuren der Aztekischen Sprache im Nördlichen Mexico," &c., in Abh. der Akad. der Wissensch, 1854; Berlin, 1859; также Tr. Eth. Soc., vol. ii. p. 130. О связи между языками натчез и майя см. у Дэниела Г. Бринтона в "Американском историческом журнале", 1867, т. I, с. 16; и в "Мифах Нового Света", с. 28.
36. J. H. Lamprey, in Trans. of Prehistoric Congress, Norwich, 1868, p. 60; J. Linton Palmer, in Journ. Eth. Soc., vol. i. 1869.
37. Squier and Davis, "Mon. of Mississippi Valley," &c., in Smithsonian Contr., vol. i. 1848; Lubbock, "Prehistoric Times," chap. vii.; Waitz, "Anthropologie," vol. iii. p. 72; Bartram, "Creek and Cherokee Ind.," in Tr. Amer. Ethnol. Soc., vol. iii. part i. См. Petrie, "Inductive Metrology", 1877, p. 122. [Примечание к 3-му изд.]
38. St. John, "Life in Forests of Far East", vol. ii. p. 327.
39. Rafn, "Americas Arctiske Landes Gamle Geographic", pl. vii., viii.
40. Лаббок (лорд Эйвбери), в "Отчете Британской ассоциации за 1867 год", с. 121.
41. Lyell, "Antiquity of Man", chap. xix.
42. Фреге, в "Archæologia", 1800.
43. Дж. Эванс, в "Archæologia", 1861; Lubbock, "Prehistoric Times", 2nd ed., p. 335.
44. См. "Ранняя история человечества", 2-е изд. гл. viii.
45. Argyll, "Первобытный человек", p. 129.
46. Лекрет. De Rerum Natura, v. 1281.
47. См. Lyell, "Antiquity of Man", 3rd ed. 1863; Lubbock, "Prehistoric Times", 2nd ed. 1870; "Trans. of Congress of Prehistoric Archæology" (Norwich, 1868); Stevens, "Flint Chips, &c.,", 1870; Nilsson, "Primitive Inhabitants of Scandinavia" (ed. by Lubbock, 1868); Falconer, "Palæontological Memoirs, &c."; Lartet and Christy, "Reliquiæ Aquitanicæ" (ed. by T. R. Jones); Keller, "Lake Dwellings" (Tr. and Ed. by J. E. Lee), &c., &c.
48. Уоллес, "Индийский архипелаг", т. i. с. 357.
49. Ранняя история человечества", стр. 192, 243, и т. д., и т. п.

50. Нильссон, "Первобытные обитатели Скандинавии", с. 104.
51. Клемм, "Allg. Culturwissenschaft", часть ii., Werkzeuge und Waffen.
52. Лейн Фокс (Питт-Риверс), "Лекции о первобытной войне", журн. United Service Inst., 1867-9.
53. Эванс в "Trans. of Congress of Prehistoric Archæology" (Norwich, 1868), p. 191; Pay в "Smithsonian Reports", 1868; сэр Э. Белчер в Tr. Eth. Soc., vol. i. p. 129.
54. См. подробности в "Ранней истории человечества", гл. vii.-ix.
55. Уилл. де Рубруки в Пинкертоне, т. vii. стр. 46, 67, 132; Michie, 'Siberian Overland Route', p. 96.
56. Овидий. Fast. v. 487. О современной Италии и Франции см. Edélestone du Ménil, "Études d'Archéol." p. 121.
57. 'Journ. Ind. Archip. (под ред. Дж. Р. Логана), т. ii. p. liv.
58. Klemm, "Cultur-Geschichte", vol. ii. p. 209.
59. Олдфилд в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 266; Dumont d'Urville, "Voy. de l'Astrolabe", vol. i. p. 411.
60. Strutt, "Sports and Pastimes", book ii. chap. ii.
61. Polack, "New Zealanders", vol. ii. p. 171.
62. Polack, ibid.; Wilkes, 'U. S. Exp.', vol. i. p. 194. См. рассказ об игре в лиаги в Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 339; и Yate, "New Zealand", p. 113.
63. Петрон. Arbitri Satiræ rec. Büchler, p. 64 (другие чтения - *bussæ* или *busso*).
64. Сравните Davis, 'Chinese', vol. i. p. 317; Wilkinson, Ancient Egyptians, vol. i. p. 188; Facciolati, Lexicon, s.v. 'micare'; &c.
65. Jamieson, 'Dict. of Scottish Lang.' s.v.
66. 'Early History of Mankind', p. 244, &c.; Grimm, 'Deutsche Myth.', p. 573.
67. Grimm, ibid., p. 1200.
68. Halliwell, 'Popular Rhymes,' p. 112; Grimm, 'D. M.', p. 812. Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 106. Johannis Philosophi Ozniensis Opera (Aucher), Venice, 1834, pp. 78-89. 'Infantium sanguini similam commiscentes illegitimam communionem deglutiunt; quo pacto porcorum suos fœtus immaniter vescentium exsuperant edacitatem. Quique illorum cadavera super tecti culmen celantes, ac sursum oculis in cœlum defixis respicientes, jurant alieno verbo ac sensu: *Altissimus novit*. Solem vero deprecari volentes, ajunt: *Solicule, Lucicule*; atque aëreos, vagosque dæmones clam invocant, juxta Manichæorum Simonisque incantatoris errores. Similiter et primum parientis fœminæ puerum de manu in manum inter eos invicem projectum, quum pessimâ morte occiderint, illum, in cujus manu exspiraverit puer, ad primam sectæ dignitatem provectum venerantur; atque per utriusque nomen audent insane jurare; *Juro*, dicunt, *per unigenitum filium*: et iterum: *Testem babeo tibi gloriam ejus, in cujus manum unigenitus filius spiritum suum tradidit*.... Contra hos [orthodox] audacter evomere præsumunt impietatis suæ bilem, atque insanientes, ex mali spiritus blasphemiâ, *Sculpticolas* vocant.
69. Polack, vol. i. p. 270.

70. Bosman, 'Guinese Kust', letter x.; англ. Перевод в Pinkerton, vol. xvi. p. 399.
71. Гомер, Илиада, vii. 171; Пиндар, Пиф. iv. 338.
72. Тацит. Germania. 10.
73. Smith's 'Dic. of Gr. and Rom. Ant.', arts. 'oraculum', 'sortes'.
74. Робертс, "Восточные иллюстрации", с. 163.
75. Gataker, pp. 91, 141; см. Lecky, "History of Rationalism", vol. i. p. 307.
76. Джереми Тейлор, "Ductor Dubitantium", Works, vol. xiv. p. 337.
77. См. Wuttke, "Deutsche Volksaberglaube", pp. 95, 115, 178.
78. Маринер, "Острова Тонга", т. ii. стр. 239; Тернер, "Полинезия", стр. 214; Уильямс, "Фиджи", т. i. стр. 228. Сравните Cranz, "Grönland", p. 231.
79. Р. Тейлор, "Новая Зеландия", стр. 206, 348, 387.
80. Smith's Dic., art. 'talus'.
81. Brand, "Popular Antiquities", vol. ii. p. 412.
82. D. & C. Livingstone, "Exp. to Zambesi", p. 51.
83. Doolittle, "Chinese", vol. ii. pp. 108, 285-7; см. 384; Bastian, "Oestl. Asien", vol. iii. pp. 76, 125.
84. Smith's Dic., art. 'cottabos'.
85. Гримм, "Немецкий миф", стр. 222.
86. Plin. viii. 54.
87. Из письма мистера Х. Дж. Стоукса, Негапатам, мистеру Ф. М. Дженнингсу. Общие сведения о Куваде в "Ранней истории человечества". стр. 293.
88. Hâvamâl, 138.
89. Jamieson, 'Scottish Dictionary', s.v. 'coals'; R. Hunt, 'Popular Romances,' 1st ser. p. 83.
90. Wuttke, 'Volksaberglaube', p. 131.
91. Rochholz, 'Deutscher Glaube und Brauch', vol. i. p. 120; R. Chambers, 'Popular Rhymes of Scotland', Miscellaneous; Grimm, pp. 969, 976; Wuttke, p. 115.
92. Мендес, "Служба для первых ночей Песаха", Лондон, 1862 (в еврейской интерпретации слово *sbunra*, - "кошка", сравнивается с *sbînâr*). Halliwell, 'Nursery Rhymes,' p. 288; 'Popular Rhymes,' p. 6.
93. Williams, "Fiji", vol. i. p. 110.
94. Shortland, "Traditions of N. Z." p. 196.
95. Casalis, "Études sur la langue Séchuana".

96. Р. Ф. Бертон, "Остроумие и мудрость Западной Африки". См. также Waitz, vol. ii. p. 245.
97. Callaway, "Nursery Tales, &c. of Zulus", vol. i. p. 364, &c.
98. Casalis, "Etudes sur la langue Séchuana", p. 91; "Basutos", p. 337.
99. Стир, "Рассказы суахили", с. 418.
100. Бертон, "Остроумие и мудрость Западной Африки", с. 212.
101. Turner, "Polynesia", p. 216. См. Polack, "New Zealanders", vol. ii. p. 171.
102. Саагун, "История Новой Испании", в "Древностях Мексики" Кингсборо, т. vii. p. 178.
103. Grimm, p. 699.
104. Diog. Laert. i. 91; Athenagoras. x, 451.
105. Mannhardt's 'Zeitschr. für Deutsche Mythologie,' vol. iii. p. 2, &c.:
- "Nóg er forthun nösgás vaxin,
Barngiorn su er bar bútimbr saman;
Hlífthu henni halms bitskálmir,
Thó lá drykkjar drynhrönn yfir.
106. См. Grote, "Hist. of Greece", vol. ii. p. 5.
107. Mannhardt's 'Zeitschr.' l.c.
108. E. A. W. Zimmermann, "Geographische Geschichte des Menschen," &c., 1778-83, vol. iii. См. инаугурационную речь профессора Роллестона в Британской ассоциации, 1870 г.
109. Граф Честерфилд, "Письма к сыну", т. II. No. lxviii.
110. См. Hylten-Cavallius, "Wärend och Wirdarne", vol. i. pp. 161-70 Grimm, pp. 52-5, 1201; Brand, vol. ii. pp. 314, 325, &c.
111. Callaway, "Religion of Amazulu", pp. 64, 222-5, 263.
112. Godignus, 'Vita Patris Gonzali Sylveriae'. Col. Agripp. 1616; lib. ii. c. x.
113. Босман, "Гвинея", письмо xviii. в Pinkerton, vol. xvi. p. 478.
114. Burton, "Wit and Wisdom from West Africa", p. 373.
115. Shortland, "Trads. of New Zealand", p. 131.
116. Turner, "Polynesia", p. 348; см. также Williams, "Fiji", vol. i. p. 250.
117. Mariner, "Tonga Is.", vol. i. p. 456.
118. Гарсиласо де ла Вега, "История Флориды", т. iii. гл. xli.
119. Среди диссертаций на эту тему см. особенно сэра Тоса Брауна "Pseudodoxia Epidemica" (Вульгарные ошибки), кн. iv. гл. ix; Бранда "Popular Antiquities", vol. iii. p. 119, и т. д.; Р. Г. Галибертона "Новые материалы для истории человека". Halifax, N. S. 1863; 'Encyclopædia

Britannica,' (5th ed.) art. 'чихание', Wernsdorf, 'De Ritu Sternutantibus bene precandi.' Leipzig, 1741; см. также Grimm, D. M. p. 1070, примечание.

120. Гомер, Одиссея, xvii. 541.

121. Ксенофонт, Анабасис, iii. 2, 9.

122. Аристотель. Проблема. xxxiii. 7.

123. Anthologia Græca, Brunck, vol. iii. p. 95.

124. Петрон. Arb. Сб. 98.

125. Plin. xxviii. 5.

126. Noel, "Dic. des Origines"; Migne, "Dic. des Superstitions", &c.; Bastian, "Oestl. Asien", vol. ii. p. 129.

127. Ward, "Hindoos", vol. i. p. 142; Dubois, "Peuples de l'Inde", vol. i. p. 465; Sleeman, "Ramaseeana", p. 120.

128. Buxtorf, 'Lexicon Chaldaicum'; Tendlau, 'Sprichwörter, &c. Deutsch-Jüdischer Vorzeit. Frankf. a. M., 1860, p. 142.

129. Lane, "Modern Egyptians", vol. i. p. 282. См. Грант, в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 90.

130. Grimm, 'D. M.' pp. 1070, 1110.

131. 'Manuel des Pecchés', in Wedgwood, 'Dic. Английская этимология', s.v., 'wassail'.

132. Brand, vol. iii. p. 126.

133. Callaway, p. 263.

134. Уорд, л.с.

135. 'Pend-Nameh', tr. de Sacy, ch. lxiii.; Maury, 'Magie,' &c., p. 302; Lane, l.c.

136. G. Brecher, "Das Transcendentale im Talmud", p. 168; Joseph. Ant. Jud. viii. 2, 5.

137. Migne, 'Dic. des Hérésies,' s.v.

138. Bastian, "Mensch", vol. ii. pp. 115, 322.

139. Wuttke, 'Deutsche Volksaberglaube', p. 137.

140. Haliburton, op. cit.

141. Powell and Magnussen, 'Legends of Iceland,' 2nd ser. p. 448.

142. Случаи, когда чихание толкуется в особых условиях, например, справа и слева, рано утром и т. д. (см. Plutarch, De Genio Socratis и т. д.), здесь не рассматриваются, поскольку относятся к обычным приметам.

143. В. Скотт, "Менестрели шотландской границы"; Форбс Лесли, "Ранние расы Шотландии", т. I. с. 194, 487; Гримм, "Немецкая мифология", с. 972, 1095; Бастиан, "Человек", т. II. с. 92, 407, т. III. с. 105, 112; Боуринг, "Сербская народная поэзия", с. 64. Рецензия на первое издание данной работы в "Nature" от 15 июня 1871 года содержит следующее:- Например, прошло не

так много лет с тех пор, как нынешний лорд Лей был обвинен в том, что в фундамент моста в Стоунли вмонтировал несносную личность - по одним сведениям, если мы правильно помним, восемь несносных личностей. Конечно, столь нелепое обвинение само по себе имеет достаточное опровержение; но тот факт, что оно вообще было выдвинуто, является ярким примером почти невероятной живучести старых традиций".

144. Waitz, vol. ii. p. 197.

145. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 346; Tyerman and Bennet, vol. ii. p. 39.

146. St. John, "Far East", vol. i. p. 46; см. Bastian, vol. ii. p. 407. Я обязан г-ну Р. К. Дугласу за прекрасный пример одного из значений жертвоприношения-фундамента из китайской книги "Yü h hea ke" ("Драгоценная шкатулка гадания"): "Прежде чем приступить к строительству, рабочие должны принести жертву богам окрестностей, земли и дерева. Если плотники будут очень опасаться, что здание упадет, то, закрепляя столб, они должны взять что-нибудь живое, положить его под него и опустить на него столб, а чтобы освободиться [от злых влияний], они должны ударить по столбу топором и повторять: "Хорошо, хорошо".

"Хорошо, хорошо",

Пусть тем, кто живет внутри

Пусть будет вечно тепло и сытно".

147. Caron, "Japan", in Pinkerton, vol. vii. p. 623.

148. F. Mason, "Burmah", p. 100; Bastian, "Oestl. Asien", vol. i. pp. 193, 214; vol. ii. pp. 91, 270; vol. iii. p. 16; Roberts, "Oriental Illustrations", p. 283.

149. Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 107. Современная история Арнаута приведена профессором Либрехтом в "Philologus", vol. xxiii. (1865), p. 682.

150. Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 210; Ward, "Hindoos", vol. ii. p. 318.

151. Kracheninnikow, "Descr. du Kamchatka, Voy. en Sibérie", vol. iii. p. 72.

152. Стеллер, "Камчатка", стр. 265, 274.

153. J. V. Grohmann, 'Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen', p. 12.

154. Гл. XVIII.

155. Истмен, "Дакота", стр. 118, 125.

156. Р. Тейлор, "Новая Зеландия", с. 48.

157. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. iii. p. 34.

158. Hanusch, "Wissenschaft des Slawischen Mythus", p. 299.

159. Гримм, "Немецкий миф", с. 462.

160. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. i. p. 119.

161. 'Life of Nath. Пирса', под ред. Дж. Дж. Холлса, том i. p. 286.

162. 'Journ. Ind. Archip.', vol. i. p. 328; vol. ii. p. 273; см. vol. iv. p. 425.

163. Muir, "Sanskrit Texts", part ii. p. 435.
164. Далтон, "Колы", в "Тр. эт. Soc.", vol. vi. p. 6; см. p. 16.
165. Jas. Гарднер, "Верования мира", с.в. "Экзорцизм".
166. Шортт, "Племена нилгери", в "Tr. Eth. Soc.", vol. vii. pp. 247, 277; сэр В. Эллиот в "Trans. Congress of Prehistoric Archæology", 1868, p. 253.
167. F. Rühs, "Finland", p. 296; Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 202.
168. Бранд, "Pop. Ant.", vol. iii. pp. 81-3; см. p. 313.
169. Вуттке, "Deutsche Volksaberglaube", p. 128; см. p. 239.
170. Рассмотрение многочисленных магических искусств, в основном относящихся к этой категории, см. в "Ранней истории человечества", гл. vi. и х.
171. Stanbridge, "Abor. of Victoria", in "Tr. Eth. Soc." vol. i. p. 299; Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 364; J. L. Wilson, "W. Africa", p. 215; Spiegel, "Avesta", vol. i. p. 124; Wuttke, "Deutsche Volksaberglaube", p. 195; общие ссылки в "Early History of Mankind", p. 129.
172. Бертон, "У. и У. из Западной Африки", с. 411.
173. У. Грегори, "Письма о животном магнетизме", с. 128.
174. Eyre, "Australia", vol. ii. p. 361; Collins, "New South Wales", vol. i. pp. 561, 594.
175. Шортт, в "Тр. эт. Soc.", vol. vi. p. 278.
176. Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 117.
177. См. Grote, vol. iii. pp. 113, 351.
178. Харди, "Восточный монашество", стр. 241.
179. Олдфилд, в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 246.
180. Grout, 'Zulu-land', p. 134.
181. См. образец и описание в Музее Кристи.
182. Макферсон, "Индия", с. 130, 363.
183. Вуттке, "Volksaberglaube", с. 31.
184. R. Hunt, 'Pop. Rom. of W. of England', 2nd ser. p. 165; Brand, "Pop. Ant.", vol. ii. p. 231.
185. Wuttke, p. 100.
186. Grimm, 'D. M.' p. 560.
187. Brand, vol. iii. p. 240.
188. Hunt, ibid. p. 148.
189. Wuttke, p. 165; Brand, vol. iii. p. 305.
190. Magalhanes de Gandavo, p. 125; D'Orbigny, vol. ii. p. 168.

191. St. John, "Far East", vol. i. p. 202; "Journ. Ind. Archip.", vol. ii. p. 357.
192. Йейт, "Новая Зеландия", с. 90; Polack, vol. i. p. 248.
193. Klemm, "Cultur-Gesch.", vol. iii. p. 202.
194. Бертон, "Остроумие и мудрость Западной Африки", с. 381.
195. См. Корнелий Агриппа, "De Occulta Philosophia", i. 53; "De Vanitate Scient. 37; Grimm, 'D. M.', p. 1073; Hanusch, "Slaw. Myth." p. 285; Brand, vol. iii. pp. 184-227.
196. Олдфилд в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 241.
197. Steller, 'Kamtschatka', p. 279.
198. Callaway, 'Rel. of Amazulu,' pp. 236, 241; R. Taylor, 'N. Z.', p. 334.
199. Artemidorus, "Oneirocritica"; Cockayne, "Leechdoms, &c., of Early England", vol. iii.; Seafield, "Literature, &c., of Dreams"; Brand, vol. iii.; Halliwell, "Pop. Rhymes, &c.," p. 217, &c., &c., &c.
200. St. John, "Far East", vol. i. pp. 74, 115; Ellis, "Polyn. Res.", vol. iv. p. 150; Polack, "New Zealanders", vol. i. p. 255.
201. Georgi, 'Reise im Russ. Reich', vol. i. p. 281; Hooker, "Himalayan Journals", vol. i. p. 135; "As. Res.", vol. iii. p. 27; Latham, "Descr. Eth.", vol. i. p. 61.
202. Cieza de Leon, p. 289; Rivero and Tschudi, "Peru", p. 183.
203. Бертон, "Центральная Африка", т. ii. с. 32; Вайтц, т. ii. с. 417, 518.
204. Plin. xi. 73. См. Cic. de Divinatione, ii. 12.
205. Wuttke, 'Volksaberglaube', p. 32.
206. Le Jeune, "Nouvelle France", vol. i. p. 90.
207. J. H. Plath, "Rel. d. alten Chinesen", part i. p. 89; Klemm, "Cultur. Gesch.", vol. iii. pp. 109, 199; vol. iv. p. 221; Rubruquis, in Pinkerton, vol. vii. p. 65; Grimm, "D. M.", p. 1067; R. F. Burton, "Sindh", p. 189; M. A. Walker, "Macedonia", p. 169.
208. Brand, vol. iii. p. 339; Forbes Leslie, vol. ii. p. 491.
209. Maury, "Magie, &c.", p. 74; Brand, vol. iii. p. 348, &c. См. рисунок в Cornelius Agrippa, 'De Occult. Philosoph.', ii. 27.
210. R. Taylor, "New Zealand", p. 205; Shortland, p. 139; Callaway, "Religion of Amazulu", p. 330, &c.; Theophylact. in Brand, vol. iii. p. 332. Сравните упоминания о подобных устройствах: Herodot. iv. 67 (Скифия); Burton, "Central Africa", vol. ii. p. 350.
211. Migne's "Dic. des Sciences Occultes".
212. Мейсон, "Карены", в "Journ. As. Soc. Bengal", 1865, part ii. p. 200; Bastian, "Oestl. Asien", vol. i. p. 146.

213. Hodgson, "Abor. of India", p. 170. См. Macpherson, p. 106 (Кхонды).
214. Аммиан. Марцеллин. xxix. 1.
215. Chevreul, "De la Baguette Divinatoire, du Pendule dit Explorateur et des Tables Tournantes", Paris, 1854; Brand, vol. iii. p. 332; Grimm, "D. M." p. 926; H. B. Woodward, в "Geological Mag.", Nov. 1872; Wuttke, p. 94.
216. Корнелий Агриппа, "De Speciebus Magiæ", xxi.; Brand, vol. iii. p. 351; Grimm, "D. M.", p. 1062.
217. De Maistre, "Soirées de St. Petersburg", vol. ii. p. 212.
218. Shortland, "Trads., &c. of New Zealand", p. 138.
219. См. Цицерон, "De Div." i.; Лукиан, "De Astrolog."; Корнелий Агриппа, "De Occulta Philosophia"; Сибли, "Occulta Sciences"; Бранд, vol. iii.
220. Plin. xvi. 75; xviii. 75; Grimm, "D. M." p. 676; Brand, vol. ii. p. 169; vol. iii. p. 144.
221. Бэкон, "Novum Organum". Оригинальная история принадлежит Диагору; см. Цицерон, "De Natura Deorum", iii. 37; Diog. Laërt. lib. vi., Diogenes, 6.
222. Du Chaillu, "Ashango-land", pp. 428, 435; Burton, "Central Afr." vol. i. pp. 57, 113, 121.
223. См. Гримм, "D. M.", гл. xxxiv; Lecky, "Hist. of Rationalism", vol. i. chap. i.; Horst, "Zauber-Bibliothek"; Raynald, "Annales Ecclesiastici", vol. ii., Greg. IX. (1233), xli.-ii.; Innoc. VIII. (1484), lxxiv.
224. См. также Dasent, "Introd. to Norse Tales"; Maury, "Magie, &c.", ch. vii.
225. Lane, "Thousand and One Nights", vol. i. p. 30; Grimm, "D. M.", pp. 435, 465, 1056; Bastian, "Mensch", vol. ii. pp. 265, 287; vol. iii. p. 204; D. Wilson, "Prehistoric Annals of Scotland", vol. ii. p. 126; Wuttke, "Volksaberglaube", pp. 15, 20, 122, 220.
226. Brand, "Pop. Ant.", vol. iii. pp. 1-43; Wuttke, "Volksaberglaube", p. 50; Grimm, "Deutsche Rechtsalterthümer", p. 923; Pictet, "Origines Indo-Europ.", part ii. p. 459; Manu, viii., 114-5; см. Plin. vii. 2.
227. Сведенборг, "Истинная христианская религия", Лондон, 1855, №№ 156, 157, 281, 851.
228. Гримм, "Немецкий миф", с. 473, 481.
229. St. John, "Far East", vol. i. p. 82; Bastian, "Psychologie", p. 111; "Oestl. Asien.", vol. iii. pp. 232, 259, 288; Boecler, "Ehsten Aberglaube", p. 147.
230. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 74.
231. Brand, vol. ii. p. 486.
232. Гланвиль, "Saducismus Triumphatus", часть ii. Невидимым барабанщиком, по-видимому, был Уильям Друри; см. "Дневник Пеписа", т. I. p. 227.
233. Brand, vol. iii. pp. 225, 233; Grimm, pp. 801, 1089, 1141; Wuttke, pp. 38-9, 208; Shortland, "Trads. of New Zealand", p. 137 (зловещее тиканье насекомого, сомнительно, является ли идея родной, или привнесена иностранцами).

234. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 393.
235. Doolittle, "Chinese", vol. ii. p. 112; Bastian, "Oestl. Asien", vol. iii. p. 252; "Psychologie", p. 159.
236. Тоэла, "Aurifontina Chymica", цитируется К. Р. Х. Маккензи в "Спиритуалисте", 15 марта 1870 г.
237. Никифор. Каллист. Ecclesiast. Hist. viii. 23; Stanley, 'Eastern Church', p. 172.
238. 'Pneumatologie Positive et Expérimentale; La Réalité des Esprits et le Phénomène Merveilleux de leur Écriture Directe démontrés,' par le Baron L. de Guldenstubbé. Paris, 1857.
239. Hardy, "Manual of Buddhism", pp. 38, 126, 150; "Eastern Monachism", pp. 272, 285, 382; Köppen, "Religion des Buddha", vol. i. p. 412; Bastian, "Oestl. Asien", vol. iii. p. 390; Philostrati Vita Apollon. Tyran. iii. 15. См. упоминание среди саадхов Индии (XVII в.) у Транта в "Миссионерском регистре", июль, 1820, стр. 294-6.
240. Лукиан, Филопсевды, 13.
241. Евнапий в Iambl.
242. Альбан Батлер, "Жития святых", т. i. с. 674; Кальмет, "Дисс. о явлениях и т. д.", гл. xxi; де Местр, "Души святого Петербурга", т. ii. с. 158, 175. См. также Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 578; "Psychologie", p. 159.
243. Гланвиль, "Saducismus Triumphatus", часть ii.; Бастиан, "Психология", с. 161.
244. 'Spiritualist', Feb. 15, 1870. Оррин Эббот, "Братья Дэвенпорт", Нью-Йорк, 1864.
245. Гомер, Odyss. xiv. 345 (перевод Уорсли); Беда, "Historia Ecclesiastica", iv. 22; Гримм, "D. M.," p. 1180 (старинный немецкий брелок для снятия порчи приводится по Мерзебургскому MS.); J. Y. Simpson, в "Proc. Ant. Soc. Scotland", vol. iv.; Keating, "Long's Exp. to St. Peter's River", vol. ii. p. 159; Egede, "Greenland", p. 189; Cranz, "Grönland", p. 269; Castrén, "Reiseberichte", 1845-9, p. 173.
246. Коньерс Миддлтон, "Письмо из Рима", 1729; Hor. Sat. I. v. 98.
247. C. de Brosses, "Traité de la Formation Mécanique des Langues," &c. (1-е изд. 1765); Wedgwood, "Origin of Language" (1866); "Dic. of English Etymology" (1859, 2-е изд. 1872); Farrar, "Chapters on Language" (1865).
248. Среди основных дикарских и варварских языков, используемых здесь для доказательства, можно назвать следующие:- Африка: Галла (Тутчек, Gr. и Dic.), Йоруба (Боуэн, Gr. и Dic.), Зулу (Döhne, Dic.). Полинезия и т.д.: маори (Kendall, Vocab., Williams, Dic.), Тонга (Mariner, Vocab.), Фиджи (Hazlewood, Dic.), Меланезия (Gabelentz, Melan. Spr.). Австралия (Grey, Moore, Schürmann, Oldfield, Vocab.). Н. Америка: Пима, Якама, Каллам, Лумми, Чинук, Мохук, Микмак (Smithson. Contr. vol. iii.), жаргон чинуков (Gibbs, Dic.), Киче (Brasseur, Gr. and Dic.). С. Америка: Тупи (Диас, Dic.), Карибы (Рошфор, Vocab.), Кичуа (Маркхэм, Gr. и Dic.), Чилиан (Фебрес, Dic.), бразильские племена (Мартиус, 'Glossaria linguarum Brasiliensium'). Много подробностей в Pott, "Doppelung" и др.
249. Бонвик, "Повседневная жизнь тасманийцев", с. 140; капитан Уилсон, в "Трудах по этнографии", т. IV. Soc.", vol. iv. p. 322 и т. д.; J. L. Wilson, in "Journ. Amer. Oriental Soc.", vol. i.

1849, No. 4; также Cranz., "Grönland", p. 279 (цитируется ниже, p. 186). Другие рассказы см. в "Early Hist. of Mankind", p. 77.

250. Forbes, 'Aymara Indians,' in Journ. Eth. Soc. 1870, vol. ii. p. 208.

251. См. Helmholtz, "Tonempfindungen", 2nd ed. p. 163; McKendrick, Text Book of Physiology, p. 681, &c., 720, &c.; Max Müller, "Lectures," 2nd series, p. 95, &c.

252. См. Pallegoix, 'Gramm. Ling. Thai.'; Бастиан, в "Monatsb. Berlin. Akad. June 6, 1867, и 'Roy. Asiatic Soc.", июнь, 1867.

253. Бертон, в 'Mem. Anthropol. Soc.', vol. i. p. 313; Bowen, "Yoruba Gr. and Dic." p. 5; см. J. L. Wilson, "W. Afr.", p. 461.

254. К. У., в "Лондонском и Вестминстерском обозрении", октябрь 1837 г.

255. 'Accentus est etiam in dicendo cantus obscurior.'-Cic. de Orat.

256. Гельмгольц, с. 364.

257. Caswell, in Bastian, 'Berlin. Akad.', l.c.

258. Хорн Тук, "Диверсии Пурли", 2-е изд. London, 1798, pt. i. pp. 60-3.

259. R. F. Burton, "Lake Regions of Central Africa", vol. ii. p. 333; Livingstone, "Missionary Tr. in S. Africa", p. 298; "Gr. of Mpongwe lang," A. B. C. F. Missions, Rev. J. L. Wilson, p. 27. См. Callaway, "Zulu Tales", vol. i. p. 59.

260. Arroyo de la Cuesta, "Gr. of Mutsun Lang." p. 39, in Smithsonian Contr., vol. iii.; неаполитанское *mamma mia!* восклицание удивления и т. д., Liebrecht in Götting. Gel. Anz. 1872, p. 1287.

261. Шоу, "Путешествия по Барбарии", в Пинкертоне, т. xv. с. 669.

262. Некоторые из приведенных здесь примеров можно найти в Grimm, "Deutsche Gr." vol. iii. p. 308; Pott, "Doppelung." p. 27; Wedgwood, "Origin of Language.

263. См. Pictet, 'Origines Indo-Europ.' part i. p. 382; Caldwell, 'Gr. of Dravidian Langs.' p. 465; Wedgwood, Dic. s.v. 'puss,' &c.; Mariner, 'Tonga Is. (Vocab.);' Gibbs, "Dic. of Chinook Jargon," Smithsonian Coll. No. 161; Pandosy, 'Gr. and Dic. of Yakama,' Smithson. Contr. vol. iii.; сравните J. L. Wilson, "Mpongwe Gr." p. 57. Индусский призыв ребенка к кошке *mun mun!* может происходить от индусского *māno* = кошка. It. *micio*, Fr. *mite*, *minon*, Ger. *mieze*, &c. = 'кошка', и Sp. *miz!* герм. *minz!* и т. д. = "киска!" происходят от подражания мяуканью.

264. Списки слов водителей см. в Grimm, l.c.; Pott, "Zählmethode", p. 261; Halliwell, "Dic. of Archaic and Provincial English", s.v. 'ree;' Brand, vol. ii. p. 15; Pictet, part ii. p. 489.

265. 'Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, &c.' Recueil de Planches, Paris, 1763, art. 'Chasses'. Традиционные крики все еще в большей или меньшей степени используются. См. "Неделя во французском загородном доме".

266. Aldrete, 'Lengua Castellana', Madrid, 1673, s.vv. *harre*, *exe*.

267. "В те дни преобладал непристойный обычай: когда проповедник касался какого-нибудь излюбленного топика, приводя в восторг слушателей, их одобрение выражалось громким гулом, продолжавшимся в зависимости от их усердия или удовольствия. Когда Бернет

проповедовал, часть его прихожан гудела так громко и так долго, что он сел, чтобы насладиться этим, и утер лицо платком. Когда проповедовал Спрат, его тоже удостоили такого же оживляющего гула, но он протянул руку к прихожанам и воскликнул: "Мир, мир, молю вас, мир". Джонсон, "Жизнь Спрата".

268. Cranz, "Grönland", p. 279.

269. Д. Уилсон, "Доисторический человек", с. 65.

270. Сравните, в том же районе, *Camé ii*, *Cotoxó biebie*, *eubiähiä*, *multus*, -a, -um.

271. J. H. Donker Curtius, "Essai de Grammaire Japonaise", p. 34, &c. 199. В прежних изданиях настоящего труда прямой междометийный характер о поддерживается безоговорочно. Ссылка на грамматики профессора Б. Х. Чемберлена и других, где эта частица (*он*, *о*) связана с другими формами, подразумевающими общий корень, оставляет аргумент полностью или частично зависеть от предположения о междометном источнике этого корня. [Примечание к 3-му изданию].

272. Bruyas, 'Mohawk Lang.', p. 16, in Smithson. Contr. vol. iii. Schoolcraft, 'Indian Tribes', Part iii. p. 328, 502, 507. Charlevoix, 'Nouv. France', vol. i. p. 350.

273. Возможно, *arre!* было введено в Европу маврами, так как оно используется в арабском языке, и его использование в Европе почти соответствует границам мавританского завоевания: в Испании *arre!* в Провансе *arri!*

274. Wedgwood, 'Origin of Language', p. 92.

275. Там же, с. 72.

276. De Brosses, vol. i. p. 203. См. Веджвуд.

277. Также Oraon *hae-ambo*; Micmac *é-mw*.

278. Двойное противоречие в карибском *anhan!* = 'да!' *oua!* = 'нет!' Одинарные противоречия в катокине *hang!* Тупи *eém!* Ботокудо *hemhem!* Йоруба *eñ!* для "да! Кулино *aiy!* Австралийский *yo!* для "нет!" и т.д. Насколько эти звуки зависят от особенностей интонации, мы, привыкшие использовать *h'm!* либо для "да!", либо для "нет!", вполне можем понять.

279. (Charles de Brosses) "Traité de la Formation Mécanique des Langues, &c. Paris, An. ix., vol. i. p. 238; vol. ii. p. 313. Lazarus and Steinthal, 'Zeitschrift für Völkerpsychologie,' &c., vol. i. p. 421. Heyse, "System der Sprachwissenschaft", p. 73. Farrar, "Chapters on Language", p. 202.

280. Аналогичные звуки используются для приказания замолчать, перестать говорить, а также перестать идти. Английский *husht!* *whist!* *hist!* Уэльский *ust!* Французский *chut!* Итальянский *zitto!* шведское *tyst!* Русский *st!* и латинский *st!* так хорошо описанный в любопытной старой строке, процитированной мистером Фарраром, который сравнивает его с жестом пальца на губах: - "Isis, et Harpocrates digito qui significat st!"

'Isis, et Harpocrates digito qui significat st!'

Эта группа междометий, опять же, не была доказана для использования за пределами арийских границ.

281. Catlin, 'North American Indians,' vol. i. pp. 221, 39, 151, 162. Бейли в 'Tr. Eth. Soc.', vol. ii. p. 318. Иов xxvii. 23. (Глагол *shârak* также означает призыв шипением, "и он будет шипеть на них

от края земли, и вот, они придут с быстротой", Ис. v. 26; Иер. xix. 8). Alcock, "The Capital of the Tycoon", vol. i. p. 394. Cook, "2nd Voy.", vol. ii. p. 36. Casalis, 'Basutos', p. 234.

282. Wedgwood, "Origin of Language", p. 83, "Dictionary", Introd. p. xlix. and s.v. 'foul'. Профессор Макс Мюллер, "Лекции", 2-я серия, стр. 92, протестует против беспорядочного образования слов непосредственно из таких криков и междометий, без вмешательства детерминированных корней. Применительно к данной теме он указывает, что латинские *pus*, *putridus*, готские *fuls*, английские *foul* следуют закону Гримма, как слова, происходящие от одного корня. Признавая это, следует, однако, задаться вопросом, насколько чистые междометия и их прямые производные, будучи самовыразительными и, так сказать, живыми звуками, подвержены фонетическим изменениям, подобным закону Гримма, которые действуют на артикуляционные звуки, уже не вполне выразительные сами по себе, но переданные простой традицией. Так, *p* и *f* встречаются в одном и том же диалекте в междометиях отвращения и неприятия, *puh! fi!* используется в Венеции или Париже, так же как подобные звуки использовались бы в Лондоне. Проследивая эту группу слов от ранних арийских форм, следует также заметить, что санскрит - очень несовершенный проводник, поскольку в его алфавите нет *f*, и он вряд ли может служить правилом в этом вопросе для языков, обладающих как *p*, так и *f*, и, следовательно, способных лучше оценить этот класс междометий.

283. Mpongwe *punjina*; Basuto *foka*; Carib *phoubäe*; Arawac *appüdün* (ignem sufflare). Другие случаи приведены в Wedgwood, 'Or. of Lang.' p. 83.

284. См. Wedgwood, 'Dic. Introd. p. viii.

285. См. Wedgwood, Dic., s.v. 'mum', &c.

286. Bates, "Naturalist on the Amazons", 2nd ed., p. 404; Markham в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 143.

287. 'Авеста', Фарг. xviii. 34-5.

288. Wedgwood, Dic., s.v. 'pigeon'; Diez, 'Etym. Wörterb.', s.v. 'piccione'.

289. Bopp, 'Gloss. Sanscr.', s.v. 'go'. См. Pott, 'Wurzel-Wörterb. der Indo-Germ. Spr.', s.v. 'gu', "Zählmethode", p. 227.

290. Pott, 'Doppelung (Reduplication, Geminatio) als eines der wichtigsten Bildungsmittel der Sprache', 1862. Здесь часто используется эта работа.

291. Об авторитетах см. особенно Pott, 'Doppelung', p. 30, 47-49; W. v. Humboldt, 'Kawi-Spr.' vol. ii. p. 36; Max Müller в Bunsen, 'Philos. of Univ. Hist.' vol. i. p. 329; Latham, 'Comp. Phil.' p. 200; а также грамматики и словари отдельных языков. Гуарани и кариб - по мнению Д'Орбиньи, "L'Homme Américain", vol. ii. p. 268; дхималь - по Ходжсону, "Abor. of India", p. 69, 79, 115; колвилл - по Уилсону в "Tr. Eth. Soc.", vol. iv. p. 331; Botocudo из Martius, "Gloss. Brasil.

292. Также древневерхненемецкие *diz* и *daz*.

293. Макс Мюллер, л.с.

294. J. C. E. Buschmann, "Ueber den Naturlaut", Berlin, 1853; и в "Abh. der K. Akad. d. Wissensch", 1852. Английский перевод в "Proc. Philological Society", vol. vi. См. De Brosses, "Form. des L.", vol. i. p. 211.
295. Одна семья языков, атапаскинская, содержит и *appá*, и *tama* как термины, означающие "отец", в тахкали и тлацканай.
296. См. Pott, 'Indo-Ger. Wurzelwörterb.' s.v. 'pâ'; Böhlingk and Roth, 'Sanskrit-Wörterb.' s.v. *mâtar*; Pictet, 'Origines Indo-Europ.', part ii. p. 349; Max Müller, 'Lectures,' 2nd series, p. 212.
297. Фаччолати, "Лексикон"; Варро, ap. Nonn., ii. 97.
298. Платон, "Кратилус", 90.
299. Маринер, "Острова Тонга", т. ii. с. 390.
300. Crowther, 'Yoruba Vocab. '; Burton, 'W. & W. from W. Africa', p. 253. 'O daju danu, o ko mo essan messan.- You (may seem) very clever, (but) you can't tell 9 × 9.'
301. Low in 'Journ. Ind. Archip.' vol. i. p. 408; "Year-Books Edw. I." (xx.-i.) ed. Horwood, p. 220.
302. Spix and Martius, 'Reise in Brasilien', p. 387.
303. 'Tasmanian Journal', vol. i.; Backhouse, 'Narr.' p. 104; Milligan в 'Papers, &c., Roy. Soc. Tasmania,' vol. iii. part ii. 1859.
304. Олдфилд в 'Tr. Eth. Soc.'; vol. iii. p. 291; Lang, "Queensland", p. 433; "Latham, Comp. Phil.", p. 352. Другие термины в Bonwick, l. с.
305. Sicard, "Théorie des Signes pour l'Instruction des Sourds-Muets", vol. ii. p. 634.
306. Стэнбридж в "Tr. эт. Soc.", vol. i. p. 304.
307. Martius, 'Gloss. Brasil', p. 15.
308. Краченинников, "Камчатка", с. 17.
309. Gumilla, "Historia del Orenoco", vol. iii. ch. xlv.; Pott, "Zählmethode", p. 16.
310. Восточные брокеры издавна использовали и до сих пор используют метод тайного обозначения чисел друг другу при заключении сделок, "просовывая пальцы под ткань". Как говорит один старый путешественник, "каждый джойнт и каждый палец имеет свое значение", и система кажется более или менее искусственным развитием обычного счета на пальцах: большой палец и мизинец вытянуты, а остальные пальцы закрыты, что означает 6 или 60, добавление четвертого пальца дает 7 или 70 и так далее. Говорят, что между двумя брокерами, договаривающимися о цене таким образом, ловко торгуясь, предлагая немного больше, колеблясь, выражая упрямый отказ идти дальше и т. д., выходит так же, как и в словесной перепалке.
311. Gilij; "Saggio di Storia Americana", vol. ii. p. 332 (Tamanac, Maupure). Мартиус, 'Gloss. Бразилия' (Кайрири, Тупи, Карибы, Омагуа, Джури, Гуачи, Корету, Чентес, Максуруна, Карипуна, Кауиксана, Карахас, Короадо и т. д.); Dobrizhoffer, "Abipones", vol. ii. p. 168; Humboldt, "Monumens", pl. xlv. (Muysca).
312. Cranz, "Grönland", p. 286; Kleinschmidt, "Gr. der Grönl. Spr."; Rae в "Tr. Eth. Soc.", vol. iv. p. 145.

313. Milligan, I. c.; G. F. Moore, 'Vocab. W. Australia. Сравните серию двоичных числительных до 9, из Сиднея, в Pott, 'Zählmethode', p. 46.
314. Gabelentz, 'Melanesische Sprachen,' p. 183.
315. W. v. Humboldt, "Kawi-Spr." vol. ii. p. 308; подтверждается "As. Res.", vol. vi. p. 90; "Journ. Ind. Archip." vol. iii. p. 182 и т. д.
316. Kölle, 'Gr. of Vei Lang.' p. 27.
317. Schreuder, "Gr. for Zulu Sproget", p. 30; Döhne, "Zulu Dic."; Grout, "Zulu Gr.". См. Hahn, "Gr. des Herero".
318. Сэр В. Джонс в "As. Res.", vol. ii. 1790, p. 296; E. Jacquet в "Nouv. Journ. Asiat. 1835; W. v. Humboldt, "Kawi-Spr." vol. i. p. 19. Эта система записи дат и т. д. распространялась вплоть до Тибета и Индийского архипелага. Многие важные моменты восточной хронологии зависят от таких формул. К сожалению, их доказательства в большей или меньшей степени искажены несоответствиями в использовании слов для обозначения чисел.
319. Eyre, "Australia", vol. ii. p. 324; Schürmann, "Vocab. of Parnkalla Lang", приводит частично соответствующие формы.
320. 'Journ. Ind. Archip. New Ser. vol. ii. 1858, p. 118 (Sulong, Awang, Itam ("черный"), Puteh ("белый"), Allang, Pendeh, Kechil или Bongsu); Bastian, "Oestl. Asien", vol. ii. p. 494. Подробности приведены неточно и, по-видимому, не все верны.
321. Ellis, "Madagascar", vol. i. p. 154. Также Андриампайво, или Лахи-Зандрина, для последнего самца; Андрианиво для промежуточного самца. Малагасийское *lahy*, "мужчина" = малайское *laki*; малагасийское *vavy*, "женщина" = тонганское *fafine*, маорийское *wahine*, "женщина"; ср. малайское *bâtina*, "женщина".
322. M. Eastman, "Dahcotah; or, Life and Legends of the Sioux", p. xxv.
323. 'Journ. Ethnol. Soc.', том iv. (Акпа); Ploss, "Das Kind", vol. i. p. 139 (Эльмина).
324. H. Hale, "Ethnography and Philology", vol. vi. of Wilkes, U.S. Exploring Exp., Philadelphia, 1846, pp. 172, 289. (N.B. - В обычных изданиях этот важный том отсутствует).
325. Bowen, 'Gr. and Dic. of Yoruba'. Burton in 'Mem. Anthropol. Soc.', vol. i. p. 314.
326. См. Pott, "Zählmethode", pp. 78, 99, 124, 161; Grimm, "Deutsche Rechtsalterthümer", ch. v.
327. Francisque-Michel, 'Argot', p. 483.
328. Из свидетельств этого класса заслуживают внимания следующие: Добрижоффер, "Abirones", vol. ii. p. 169, называет *geyenkñatè*, "страусиные пальцы", цифрой 4, у их страуса три пальца впереди и один сзади, и *peènhalek*, "пятицветная пятнистая шкура", цифрой 5. Д'Орбиньи, "L'Homme Américain", vol. ii. p. 163, замечает: "Les Chiquitos ne savent compter que jusqu'à un (*tama*), n'ayant plus ensuite que des termes de comparaison. Келле, "Gr. of Vei Lang.", замечает, что *féra* означает и "с", и 2, и считает первое значение первоначальным (сравните тах. *piti*, "вместе", отсюда 2). Чичуа *chuncu*, "куча", *chunca*, 10, могут быть связаны. Ацтекские *se*, 1, *sen-tli*, "зерно", могут быть связаны. О возможных производных 2 от hand и т. д., особенно у хоттентотов, *t'koam*, "рука, 2", см. Pott, "Zählmethode", p. 29.

329. См. Farrar, 'Chapters on Language', p. 223. Benloew, "Recherches sur l'Origine des Noms de Nombre"; Pictet, "Origines Indo-Europ." part ii. ch. ii.; Pott, "Zählmethode", p. 128, &c.; правдоподобное сравнение А. В. Гумбольдта между скр. *pancha*, 5, и перс. *penjeh*, "ладонь руки с расставленными пальцами; распростертая нога птицы", как будто 5 называлось *pancha* из-за того, что было похоже на руку, является ошибочным. Персидское *penjeh* само по себе происходит от числительного 5, так как в скр. рука называется *panchaçâkha*, "пятипалая". Такое же образование встречается и в английском языке; на сленге руку человека называют "fives" или "bunch of fives", отсюда и название игры "fives", в которую играют, ударяя по мячу открытой рукой, - термин, который из сленга перешел в общепринятый язык. Бертон описывает вежливого араба за трапезой, обращающего внимание собеседника на упавшее в его бороду рисовое зерно. Газель в саду, - говорит он с улыбкой. Мы будем охотиться на нее *впятером*", - отвечает тот.

330. Овидий, Фасты. iii. 121.

331. В качестве примеров приведены действительные слова-числа из двух квирических рядов. Залив Тритона, 1, *самоси*; 2, *роэти*; 3, *тувро*; 4, *фаат*; 5, *рими*; 6, *рим-самос*; 7, *рим-роэти*; 8, *рим-тувро*; 9, *рим-фаат*; 10, *возця*. Lifu, 1, *pacha*; 2, *lo*; 3, *kun*; 4, *thack*; 5, *thabumb*; 6, *lo-acha*; 7, *lo-a-lo*; 8, *lo-kunn*; 9, *lo-thack*; 10, *te-bennete*.

332. A. F. Pott, "Die Quinäre und Vigesimal Zählmethode bei Völkern aller Welttheile", Halle, 1847; дополнено в "Festgabe zur xxv. Versammlung Deutscher Philologen, &c., in Halle" (1867).

333. 'Account of Laura Bridgman', London, 1845, p. 159.

334. Сравните племена раджмахали, принявшие цифры хинди, но считающие двадцатками. Шоу, л.с. Использование "счета" в качестве неопределенного числа в Англии, а также 20 во Франции, 40 на иврите в Ветхом Завете и на арабском в "Тысяче и одной ночи" может быть одним из других следов вигезимальной системы счисления.

335. Д. Уилсон, "Доисторический человек", с. 616.

336. Грант в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 90.

337. Dobrizhoffer, 'Gesch. der Abiponer,' p. 205; Eng. Trans. vol. ii. p. 171.

338. Маркхэм в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 166.

339. Latham, 'Comp. Phil.' p. 186; Шоу в "As. Res." vol. iv. p. 96; "Journ. As. Soc. Bengal," 1866, part ii. pp. 27, 204, 251.

340. St. Cricq в "Bulletin de la Soc. de Géog. 1853, p. 286; Pott, 'Zählmethode', p. 7.

341. Gabelentz, p. 89; Hale, l.c.

342. J. C. Hotten, 'Slang Dictionary', p. 218.

343. Ранняя история человечества", с. 106.

344. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 91; Klemm, C. G. vol. iii. p. 383.

345. Грот, "История Греции", т. i. гл. ix. xi.; Павсаний viii. 2; Плутарх. Тесей 1.

346. См. Banier, "La Mythologie et les Fables expliquées par l'Histoire", Paris, 1738; Lempriere, "Classical Dictionary", &c.

347. Hanusch, 'Slav. Myth.' p. 323; Grimm, D. M. p. 363; Latham, "Descr. Eth.", vol. ii. p. 448; I. J. Schmidt, "Forschungen", p. 13; J. G. Müller, "Amer. Urrelig.", p. 268. См. также Плутарх. Parallela xxxvi.; Campbell, 'Highland Tales,' vol. i. p. 278; Max Müller, 'Chips,' vol. ii. p. 169; Tylor, 'Wild Men and Beast-children,' in Anthropological Review, May 1863.
348. Макрей в "As. Res.", vol. vii. p. 189.
349. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. i. p. 51.
350. Grote, vol. iii. p. 104; vol. v. p. 22; Herodot. i. 189; vii. 34; Porphy. de Abstinencia, ii. 30; Pausan. i. 28; Pollux, "Onomasticon".
351. Рид, "Эссе", т. iii. с. 113.
352. Wuttke, 'Volksaberglaube', p. 210.
353. См. главу xi.
354. D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. ii. p. 102. См. также De la Borde, 'Caraibes', p. 525.
355. Le Jeune в "Relations des Jésuites dans la Nouvelle France", 1634, p. 26. См. Charlevoix, "Nouvelle France", vol. ii. p. 170.
356. Schoolcraft, "Algonic Researches", vol. ii. p. 54; сравните "Tanner's Narrative", p. 317; см. также "Prose Edda", i. 11; "Early Hist. of Mankind", p. 327.
357. Prescott, "Peru", vol. i. p. 86; Garcilaso de la Vega, "Comm. Real.", i. с. 15; iii. с. 21.
358. Торквемада, "Монархия Индианы", vi. 42; Clavigéro, vol. ii. p. 9; Sahagun in Kingsborough, "Antiquities of Mexico".
359. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 59.
360. Le Jeune, в "Relations des Jésuites dans la Nouvelle France", 1639, p. 88.
361. Фребель, "Центральная Америка", с. 490.
362. Тас. Ann. xiii. 55.
363. Stanbridge, in 'Tr. Eth. Soc.' vol. i. p. 301.
364. Cranz, "Grönland", p. 295; Hayes, "Arctic Boat Journey", p. 254.
365. Schoolcraft, "Indian Tribes", part iii. p. 276; см. также De la Borde, "Caraibes", p. 525.
366. H. Yule в "Journ. As. Soc. Bengal", vol. xiii. (1844), p. 628.
367. Ориген, de Principiis, i. 7, 3; Pamphil. Apolog. pro Origine, ix. 84.
368. De Maistre, "Soirées de Saint-Pétersbourg", vol. ii. p. 210, см. 184.
369. Kaempfer, "Япония", в Pinkerton, vol. vii. p. 684.
370. Doolittle, "Chinese", vol. ii. p. 265; см. Ward, "Hindoos", vol. i. p. 140 (пьющие слоны Индры).
371. Chron. Joh. Bromton, in 'Hist. Angl. Scriptores', x. Ric. I. p. 1216.
372. Lane, "Thousand and one N." vol. i. p. 30, 7.

373. Krapf, "Travels", p. 198.
374. Lane, *ibid.* pp. 30, 42; Бертон, "Эль-Медина и Мекка", т. ii. с. 69; "Озерные регионы", т. i. с. 297; Дж. Д. Хукер, "Гималайские дневники", т. i. с. 79; Тайлор, "Мексика", с. 30; Тирман и Беннет, т. ii. с. 362. (Индусское *piçâcha* = демон, вихрь).
375. Taylor, "New Zealand", p. 121.
376. Мейсон, "Карены", в "Журн. As. Soc. Bengal", 1865, часть ii. p. 217.
377. Callaway, 'Zulu Tales', vol. i. p. 294.
378. Burton, "Dahome", vol. ii. p. 148; см. 242.
379. Schoolcraft, "Algic Res.", vol. ii. p. 148.
380. Дю Шайю, "Страна Ашанго", стр. 106.
381. Джас. Аткинсон, "Обычаи женщин Персии", с. 49.
382. 2 Сам. xxiv. 16; 2 Цар. xix. 35.
383. G. S. Assemani, "Bibliotheca Orientalis", ii. 86.
384. Hanusch, 'Slav. Mythus', p. 322. Сравните Торквемада, "Монархия Индианы", i. с. 14 (Мексика); Bastian, "Psychologie", p. 197.
385. Macpherson, "India", p. 357.
386. Markham, "Quichua Gr. and Dic.", p. 9.
387. Welcker, 'Griech. Götterl.', vol. i. p. 690.
388. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 231; Polack, "New Z.", vol. i. p. 273.
389. Гримм, "D. M.", pp. 694-6.
390. Ward, "Hindoos", vol. i. p. 140.
391. Кастрен, "Финская мифология", с. 48, 49.
392. Дельбрюк в "Lazarus and Steinthal's Zeitschrift", vol. iii. p. 269.
393. Schoolcraft, part iii. p. 520.
394. Sicard, "Théorie des Signes, &c.". Paris 1808, vol. ii. p. 634; "Личные воспоминания" Шарлотты Элизабет, Лондон, 1841, p. 182; Dr. Orpen, "The Contrast", p. 25. Сравните: Meiners, vol. i. p. 42.
395. Le Jeune, в "Rel. des Jés. dans la Nouvelle France", 1634, p. 13.
396. Пьетро делла Валле, "Виаджи", письмо xvi.
397. 'Journ. Ind. Archip.', т. ii. p. xxvii.

398. См. замечания о тенденции языка, обозначающего пол, к созданию мифов в Африке в W. H. Bleek, "Reynard the Fox in S. Afr." p. xx.; "Origin of Lang." p. xxiii.
399. Колдуэлл, "Comp. Gr. of Dravidian Langs." p. 172.
400. Schoolcraft, "Indian Tribes", part ii. p. 366. О других случаях см. особенно Потта в Ersch и Gruber's 'Allg. Encyclop.' art. 'Geschlecht'; также D. Forbes, 'Persian Gr.' p. 26; Latham, 'Descr. Eth.', vol. ii. p. 60.
401. Callaway, "Relig. of Amazulu", p. 166.
402. Grey, 'Polyn. Myth.', pp. 132, &c., 211; Shortland, "Traditions of N. Z.", p. 15.
403. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 391 and pl. 55.
404. Livingstone, 'S. Afr.', p. 124.
405. Tac. Germania, 45.
406. Мори, "Magie, &c.", p. 175.
407. Элиот в "As. Res.", vol. iii. p. 32.
408. Макферсон, "Индия", стр. 92, 99, 108.
409. Далтон, "Колы из Чота-Нагпора" в "Tr. Eth. Soc.", vol. vi. p. 32.
410. J. Cameron, "Malayan India", p. 393; Bastian, "Oestl. Asien", vol. i. p. 119; vol. iii. pp. 261, 273; "As. Res.", vol. vi. p. 173.
411. Dobrizhoffer, "Abipones", vol. ii. p. 77. См. J. G. Müller, "Amer. Urrelig.", p. 63; Martius, "Ethn. Amer." vol. i. p. 652; Oviedo, "Nicaragua", p. 229; Piedrahita, "Nuevo Reyno de Granada", part i. lib. c. 3.
412. Kölle, 'Afr. Lit. and Kanuri Vocab.', p. 275.
413. Жизнь и приключения Натаниэля Пирса" (1810-9), изд. Дж. Soc.", vol. vi. p. 288; Waitz, vol. ii. p. 504.
414. Паркинс, "Жизнь в Абиссинии" (1853), т. ii. с. 146.
415. Du Chaillu, "Ashango-land", p. 52. Другие африканские подробности см. в Waitz, vol. ii. p. 343; J. L. Wilson, 'W. Afr.', pp. 222, 365, 398; Burton, "E. Afr." p. 57; Livingstone, "S. Afr." pp. 615, 642; Magyar, "S. Afr." p. 136.
416. Virg. Bucol. ecl. viii. 95.
417. Собрание европейских свидетельств см. в W. Hertz, "Der Werwolf"; Baring-Gould, "Book of Werewolves"; Grimm, "D. M." p. 1047; Dasent, "Norse Tales", Introd. p. cxix.; Bastian, "Mensch." vol. ii. pp. 32, 566; Brand, 'Pop. Ant.', vol. i. p. 312, vol. iii. p. 32; Lecky, "Hist. of Rationalism", vol. i. p. 82. Особые подробности в Petron. Arbiter, Satir. lxii.; Virgil. Eclog. viii. 97; Plin. viii. 34; Herodot. iv. 105; Mela ii. 1; Augustin. De Civ. Dei, xviii. 17; Hanusch, 'Slav. Миф.', стр. 286, 320; Wuttke, "Deutsche Volksaberglaube", p. 118.
418. Макроб. 'Saturn.' i. 19, 12. См. Eurip. Phœn. 1116, &c. и Schol.; Welcker, vol. i. p. 336; Max Müller, "Lectures", vol. ii. p. 380.

419. Франциск-Мишель, "Аргот", с. 425.
420. Сэр Г. Грей, "Полинезийская мифология", р. i. и т. д., переведена с оригинального текста маори, опубликованного им под названием "Ko nga Mahinga a nga Tupuna Maori, &c.". London, 1854. Сравните с Shortland, 'Trads. of N. Z.' p. 55, и т.д.; R. Taylor, 'New Zealand,' p. 114, и т.д.
421. Schirren, "Wandersagen der Neuseeländer, &c." p. 42; Ellis, "Polyn. Res.", vol. i. p. 116; Tyerman and Bennet, p. 526; Turner, "Polynesia", p. 245.
422. Premare в Pauthier, "Livres Sacrés de l'Orient", p. 19; Doolittle, "Chinese", vol. ii. p. 396.
423. J. G. Müller, 'Amer. Urrelig.', pp. 108, 110, 117, 221, 369, 494, 620; Rivero and Tschudi, "Ant. of Peru", p. 161; Gregg, "Journal of a Santa Fé Trader", vol. ii. p. 237; Sahagun, "Retorica, &c., Mexicana", cap. 3, в Kingsborough, 'Ant. of Mexico,' vol. v.
424. Castrén, 'Finn. Myth.', p. 86.
425. Grimm, 'D. M.', pp. xix. 229-33, 608; Halliwell, 'Pop. Rhymes', p. 153; Milton, "Paradise Lost", ix. 273, i. 535; см. Лукреций, i. 250.
426. Pictet, "Origines Indo-Europ." part ii. pp. 663-7; Colebrooke, "Essays," vol. i. p. 220. Plato, Repub. iii. 414-5; 'ἡ γῆ αὐτοῦς μήτηρ οὖσα ἀνῆκε-ἄλλ' ὁ θεὸς πλάττων'.
427. Herod. iv. 59.
428. Plath, 'Religion der alten Chinesen' part i. p. 37; Davis, 'Chinese', vol. ii. p. 64; Legge, 'Confucius', p. 106; Bastian, 'Mensch', vol. ii. p. 437, vol. iii. p. 302.
429. J. G. Müller, 'Amer. Urrelig.', pp. 53, 219, 231, 255, 395, 420; Martius "Ethnog. Amer." vol. i. pp. 329, 467, 585, vol. ii. p. 109; Southey, "Brazil", vol. i. p. 352, vol. ii. p. 371; De la Borde, "Caraibes", p. 525; Dobrizhoffer "Abipones", vol. ii. p. 84; Smith and Lowe, "Journey from Lima to Para", p. 230; Schoolcraft, "Indian Tribes of N. A." part i. p. 271; Charlevoix, "Nouv. France", vol. vi. p. 149; Cranz, "Grönland", p. 295; Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 191; "Early Hist. of Mankind", p. 163.
430. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 331.
431. Марсден, "Суматра", с. 194.
432. Грант в "Tr. Eth. Soc." vol. iii. p. 90; Kölle, "Kanuri Proverbs, &c." p. 207.
433. H. H. Wilson, "Vishnupurana", pp. 78, 140; Skr. Dic. s.v. rāhu; Sir W. Jones in "As. Res.", vol. ii. p. 290; S. Davis, ibid., p. 258; Pictet, "Origines Indo-Europ.", part ii. p. 584; Roberts, "Oriental Illustrations", p. 7; Hardy, "Manual of Buddhism.
434. Кастрен, "Финн. Миф", с. 63; Bastian, "Oestl. Asien", vol. ii. p. 344.
435. Klemm, 'C. G.', том vi. p. 449; Doolittle, "Chinese", том i. p. 308; Turpin, Richard, and Borri in Pinkerton, vol. iv. pp. 579, 725, 815; Bastian, "Oestl. Asien", vol. ii. p. 109, vol. iii. p. 242. См. Eisenmenger, "Entdecktes Judenthum", vol. i. p. 398 (талмудический миф).
436. Плутарх, de Facie in Orbe Lunae; Ювенал, Sat. vi. 441; Plin. ii. 9; Tacit. Annal. i. 28.
437. Grimm, 'D. M.', pp. 668-78, 224; Hanusch, "Slaw. Myth", p. 268; Brand, "Pop. Ant.", vol. iii. p. 152; Horst, "Zauber-Bibliothek", vol. iv. p. 350; D. Monnier, "Traditions populaires comparées", p.

138; см. Migne, "Dic. des Superstitions", art. "Затмение"; Корнелий Агриппа, "De Occulta Philosophia", ii. с. 45, дает изображение лунного затмения-дракона.

438. Grey, "Polyn. Myth." pp. 54-58; в его маорийских текстах, Ko nga Mahinga, pp. 28-30, Ko nga Mateatea, pp. xlviii.-ix. Я должен поблагодарить сэра Г. Грея за более ясный и мифологически более последовательный перевод истории о вхождении Мауи в утробу Хине-нуи-те-по и ее раздавливании его до смерти между бедер, чем приводится в его английской версии. Сравните R. Taylor, "New Zealand", p. 132; Schirren, "Wandersagen der Neuseel." p. 33; Shortland, "Trads. of N. Z." p. 63 (версия мифа о смерти Мауи); см. также pp. 171, 180, и Baker в "Tr. Eth. Soc.", vol. i. p. 53.

439. Джон Уайт, "Древняя история маори", т. I. с. 146. В прежних изданиях было помещено полученное из Новой Зеландии сообщение о том, что крик или смех тивакаваки, или пестрого веерохвоста, слышен только на закате. Это, однако, не согласуется с данными сэра У. Лоури Буллера, который в своем "Птицах Новой Зеландии", т. I, с. 69, дополненном ответом на мой запрос, ясно говорит, что птица поет днем. Таким образом, аргумент, связывающий песню о закате с этой историей как мифом о закате, отпадает. В другой версии смерти Мауи, приведенной в White, vol. ii. p. 112, смеющаяся птица - это пататаи, или маленькая болотная камышовка, которая плачет в сумерках и ранним утром (Buller, vol. ii. p. 98). Примечание к 3-му изд.

440. Mason, "Karens", in "Journ. As. Soc. Bengal", 1865, часть ii. p. 178 и др.

441. Schoolcraft, "Indian Tribes", part iii. p. 318; "Algie Res." vol. i. p. 135, &c., 144; John Tanner, "Narrative", p. 357; см. Brinton, "Myths of New World", p. 166. Легенды о Ловце Солнца см. в "Ранней истории человечества", гл. xii.

442. Casalis, "Basutos", p. 347; Callaway, "Zulu Tales", vol. i. pp. 56, 69, 84, 334 (см. также историю, p. 241, о лягушке, которая проглотила принцессу и перенесла ее в целости и сохранности домой). См. Cranz, p. 271 (гренландский анжекок, проглоченный медведем и моржом и снова выброшенный на поверхность), и Bastian, "Mensch", vol. ii. pp. 506-7; J. M. Harris в "Mem. Anthropol. Soc.", vol. ii. p. 31 (аналогичные представления в Африке и Новой Гвинее).

443. Цетцы ап. Ликофрон, Кассандра, 33. Что касается связи с Иоппией и Финикией, см. Plin. v. 14; ix. 4; Mela, i. 11; Strabo, xvi. 2, 28; Movers, Phönizier, vol. i. pp. 422-3. Выражение в Ионе, ii. 2, "из чрева Аида" (mibten sheol, ἔκ κοιλίας ᾗδου) кажется пережитком первоначального значения мифа.

444. 'Апроср. Gosp. Никодим, гл. xx.; миссис Джеймсон, "История Господа нашего в искусстве", т. ii. с. 258.

445. Eireks Saga, 3, 4, в "Flateyjarbok", vol. i., Christiania, 1859; Baring-Gould, "Myths of the Middle Ages", p. 238.

446. Миссис Джеймсон, "Священное и легендарное искусство", т. ii. с. 138.

447. Й. и В. Гримм, "Kinder und Hausmärchen", т. i. с. 26, 140; т. iii. с. 15. (См. ссылку на эти две истории в "Early Hist. of M." 1st ed. (1865) p. 338). Я обнаружил, что сэр Г. У. Кокс, "Мифология" (1870), т. i. с. 358, отметил "Волка и семерых детей" как миф о днях недели (примечание ко 2-му изд.). Упоминания о волке тьмы см. в Hanusch, p. 192; Edda, "Gylfaginning", 12; Grimm, "D. M.", pp. 224, 668. С заменой эпизода с камнями сравним миф о Зевсе и Кроносе. Другие истории, относящиеся к группе о человеке, проглоченном чудовищем, см. в Lucian, *Historiæ*

Veræ I.; Hardy, "Manual of Buddhism", p. 501; Lane, "Thousand and One Nights", vol. iii. p. 104; Halliwell, "Pop. Rhymes", p. 98; "Nursery Rhymes", p. 48; "Early Hist. of Mankind", p. 337.

448. Grey, 'Polyn. Myth.', p. 16, &c., см. 144; Jas. Уайт, "Древняя история маори", т. ii. с. 76, 115. Другие подробности в Schirren, "Wandersagen der Neuseeländer", pp. 32-7, 143-51; R. Taylor, "New Zealand", p. 124 и т. д.; сравните 116, 141 и т. д., и вулкан-миф, p. 248; Yate, "New Zealand", p. 142; Polack, "M. and C. of New Z." vol. i. p. 15; S. S. Farmer, "Tonga Is." p. 134. См. также Turner, "Polynesia", pp. 252, 527 (самоанская версия). При сравнении группы легенд о Мауи следует отметить, что новозеландские Махуика и Мауи-Тикитики соответствуют тонганским Мафуике и Киджикиджи, самоанским Мафуие и Тиитии.

449. Schoolcraft, 'Algic Res.' vol. ii. pp. 1-33. Три стрелы повторяются в рассказе Манабожо об убийстве Сияющего Маниту, т. I. с. 153. См. удивительно соответствующие три волшебные стрелы в "Саре об Орваре Одде"; Nilsson, "Stone Age", p. 197. Миф о закате Красного Лебедя представлен в романе Джорджа Элиота "Испанский цыган", с. 63; Лонгфелло, "Хиавата", xii.

450. См. Kuhn's 'Zeitschrift,' 1860, vol. ix. p. 212; Max Müller, 'Chips,' vol. ii. p. 127; Cox, 'Mythology,' vol. i. p. 256, vol. ii. p. 239.

451. Гримм, "D. M.", pp. 291, 767.

452. Мейсон, "Карены", в "Журн. As. Soc. Bengal", 1865, часть ii. pp. 233-4. Профессор Либрехт в своей заметке о 1-м издании настоящего труда в "Gött. Gel. Anz. 1872, p. 1290, ссылается на бирманскую легенду в Bastian, O. A. vol. ii. p. 515, и монгольскую легенду в Gesser Chan, book iv.

453. Schoolcraft, "Algic Researches", vol. ii. p. 40, &c.; Loskiel, "Gesch. der Mission", Barby, 1789, p. 47 (английское издание, часть i. p. 35, неверно). См. также Brinton, "Myths of New World", p. 63. В сказке эскимосов Гивиок приходит к двум горам, которые закрываются и открываются; быстро гребя между ними, он проходит через них, но горы, столкнувшись друг с другом, разбивают корму его каяка: Rink, "Eskimoische Eventyr og Sagn", p. 98, на которую ссылается Либрехт, l.c.

454. Kingsborough, "Antiquities of Mexico", vol. i.; Torquemada, "Monarquia Indiana", xiii. 47; "Con estos has de pasar por medio de dos Sierras, que se estan batiendo, y encontrando la una con la otra. Clavigero, vol. ii. p. 94.

455. Apollodor. i. 9, 22; Appollon. Rhod. Argonautica, ii. 310-616; Pindar, 'Pythia Carm.' iv. 370.

456. Polack, "Manners of N. Z." vol. i. p. 16; "New Zealand," vol. i. p. 358; Yate, p. 142; Schirren, pp. 88, 165.

457. Euseb. Præp. Evang. iii. 9.

458. Риг-Веда, i. 115; Böhtlingk and Roth, s.v. 'mitra'.

459. Авеста, tr. Spiegel, "Yaçna", i. 35; iii., lxvii., 61-2; ср. Burnouf, "Yaçna".

460. Макроб. Saturnal. i. 21, 13. См. Max Müller, "Chips", vol. ii. p. 85.

461. Grimm, 'Deutsche Myth.' p. 665. См. также Hanusch, 'Slaw. Myth.', p. 213.

462. Эдда, 'Völuspá', 22; 'Gylfaginning', 15. См. Гримм, "D. M.", p. 133; "Reinhart Fuchs".

463. Что касается отождествления Норн и Судьбы, см. Grimm, "D. M.", pp. 376-86; Max Müller, "Chips", vol. ii. p. 154. В связи с мифом о Персее следует отметить, что другой его неясный эпизод - голова Горгоны, превращающая тех, кто на нее смотрит, в камень, - соотносится с мифами о самом солнце. На Испаньоле люди вышли из двух пещер (таким образом, родившись от своей матери-земли); великан, охранявший эти пещеры, однажды ночью заблудился, и восходящее солнце превратило его в огромную скалу под названием Каута, подобно тому как голова Горгоны превратила Атласа-землепроходца в гору, носящую его имя; после этого другие из первых пещерных людей были удивлены солнечным светом и превратились в камни, деревья, растения или зверей (Friar Roman Pane in "Life of Columbus" in Pinkerton, vol. xii. p. 80; J. G. Müller, "Amer. Urrelig.", p. 179). В Центральной Америке легенда киче рассказывает о том, как древние животные окаменели под воздействием солнца (Brasseur, "Popol Vuh", p. 245). Таким образом, у американцев есть аналог скандинавских мифов о великанах и карликах, удивленных дневным светом вне своих укрытий и превратившихся в камни. Подобные фантазии связаны с причудливыми человеческими формами скал или "стоячих камней", которые крестьяне до сих пор считают превращенными существами. Так, на Фиджи две скалы представляют собой мужское и женское божество, превращающееся в камень при свете дня, Seemann, "Viti", p. 66; см. Liebrecht в "Heidelberg. Jahrb.". 1864, p. 216. Эта идея привносится и в миф о Персее, поскольку скалы, которыми изобилует Серифос, - это жители острова, окаменевшие от головы Горгоны.

464. Пьедрахита, "Hist. Gen. de las Conquistas del Nuevo Reyno de Granada", Antwerp, 1688, part i. lib. i. c. 3; Humboldt, "Monumens", pl. vi.; J. G. Müller, "Amer. Urrelig.", pp. 423-30.

465. Гарсиласо де ла Вега, "Commentarios Reales", i. c. 15; Prescott, "Peru", vol. i. p. 7; J. G. Müller, pp. 303-8, 328-39. В других перуанских версиях основополагающая идея солнца представлена в различных мифических формах (Tr. of Cieza de Leon, tr. and ed. by C. R. Markham, Hakluyt Soc. 1864, pp. xlix. 298, 316, 372). У. Б. Стивенсон ("Резиденция в Южной Америке", т. i. c. 394) и Бастиан ("Mensch", т. iii. c. 347) столкнулись с любопытным извращением мифа, в котором *инка Манко Какапак*, превращенный в *Ингасмана Кокапака*, породил историю об *англичанине*, фигурирующем в середине перуанской мифологии.

466. Stanbridge, "Abor. of Australia", in "Tr. Eth. Soc.", vol. i. p. 301.

467. H. Yule, 'Journ. As. Soc. Bengal', vol. xiii. p. 628.

468. Hanusch, 'Slaw. Myth.', p. 269.

469. Bleek, "Reynard in S. Africa", pp. 69-74; C. J. Andersson, "Lake Ngami", p. 328; см. Grout, "Zulu-land", p. 148; Arbousset and Daumas, p. 471. Что касается связи луны с зайцем, ср. скр. "çaçanka"; и в Мексике, Саагун, книга vii. c. 2, в Кингсборо, том vii.

470. Williams, "Fiji", vol. i. p. 205. Сравните миф Каролинских островов о том, что вначале люди уходили из жизни только в последний день убывающей луны и воскресали как после мирного сна, когда она появлялась вновь; но злой дух Эригирепс причинял смерть, после которой нет возрождения: De Brosses, "Hist. des Navig. aux Terres Australes", vol. ii. p. 479. Также в песне индейцев Калифорнии говорится, что как луна умирает и возвращается к жизни, так и они будут возрождены после смерти; Duflot de Mofras в Bastian, "Rechtsverhältnisse", p. 385, см. "Psychologie", p. 54.

471. 'Journ. Ind. Archip.' vol. i. p. 284; vol. iv. p. 333; Tickell в "Journ. As. Soc. Bengal, vol. ix. part ii. p. 797; Latham, 'Descr. Eth.', vol. ii. p. 422.

472. Стэнбридж в "Tr. эт. Soc." vol. i. pp. 301-3.

473. Schoolcraft, "Algonic Res." vol. i. pp. 57-66. История о герое или божестве, неуязвимом, как Ахиллес, только в одном слабом месте, повторяется в сказаниях об убийстве Сияющего Маниту, у которого уязвимым был только скальп, и о могучем Квасинде, которого можно было убить, только ранив шишкой белой сосны уязвимое место на макушке его головы (т. I. с. 153; т. II. с. 163).
474. Taylor, "New Zealand", p. 363.
475. Stanbridge, l.c.; Charlevoix, vol. vi. p. 148; Leems, "Lapland", in Pinkerton, vol. i. p. 411. Имя Медведя, встречающееся в Северной Америке в связи со звездами Большой и Малой Медведицы (Шарлевуа, л.с.; Коттон Мазер в Schoolcraft, "Tribes", vol. i. p. 284), было давно отмечено (Goguet, vol. i. p. 262; vol. ii. p. 366, но в отношении Гренландии см. Cranz, p. 294). См. наблюдения по истории арийских имен в Max Müller, "Lectures", 2nd series, p. 361.
476. Casalis, p. 196; Waitz, vol. ii. p. 191.
477. Long's Exp. vol. i. p. 288; Schoolcraft, part i. p. 272; Le Jeune в "Rel. des Jés. de la Nouvelle France", 1634, p. 18; Loskiel, part i. p. 35; J. G. Müller, p. 63.
478. Hanusch, pp. 272, 407, 415.
479. Porphy. de Antro Nympharum, 28; Macrobian. de Somn. Scip. 1. 12.
480. Beausobre, "Hist. de Manichée", vol. ii. p. 513.
481. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. iii. p. 341; "Chronique de Tabari", tr. Dubeux, p. 24; Grimm, "D.M." p. 330 и др.
482. Чосер, "Дом славы", ii. 427. О вопросах арийской мифологии, проиллюстрированных галактическими мифами дикарей, см. Пикте, "Origines", part ii. p. 582 и др. Мистер Дж. Джеремайя сообщил мне, что "Уотлинг-стрит" все еще (1871) является названием Млечного пути в Шотландии; см. также его статью "Уэльские названия Млечного пути", Philological Soc., Nov. 17, 1871. Соответствующее название "Лондонская дорога" используется в Саффолке.
483. Yate, 'New Zealand', p. 144, см. Ellis, 'Polyn. Res.', vol. ii. p. 417.
484. Virg. Энеида, i. 56; Гомер, Одиссея, х. 1.
485. Schoolcraft, "Algonic Res." vol. i. p. 200; vol. ii. pp. 122, 214; "Indian Tribes", part iii. p. 324.
486. Бринтон, "Мифы Нового Света", гл. iii.
487. Риг-Веда", перевод Макса Мюллера, т. I. (Гимны Марутам); Велькер, "Griech. Götterl.", vol. iii. p. 67; Кокс, "Мифология арийских народов", vol. ii. ch. v.
488. Гримм, "D. M.", pp. 126, 599, 894; Hunt, "Pop. Rom. 1st ser. p. xix.; Baring-Gould, "Book of Werewolves", p. 101; см. "Myths of the Middle Ages", p. 25; Wuttke, "Deutsche Volksaberglaube", pp. 13, 236; Monnier, "Traditions", pp. 75, &c., 741, 747.
489. Пр. Max v. Wied, "Reise in N. A." vol. i. pp. 446, 455; т. ii. стр. 152, 223; Sir Alex. Mackenzie, "Voyages", p. cxvii.; Sproat, "Scenes of Savage Life" (Vancouver's l.), pp. 177, 213; Irving, "Astoria", vol. ii. ch. xxii.; Le Jeune, op. cit. 1634, p. 26; Schoolcraft, "Indian Tribes", part iii. p. 233, "Algonic

Res." vol. ii. pp. 114-6, 199; Catlin, vol. ii. p. 164; Brasseur, "Popol Vuh", p. 71 и Index, "Hurakan"; J. G. Müller, "Amer. Urrel.", pp. 222, 271; Ellis, "Polyn. Res.", vol. ii. p. 417; Jno. Williams, "Missionary Enterprise", p. 93; Mason, l.c. p. 217; Moffat, "South Africa", p. 338; Casalis, "Basutos", p. 266; Callaway, "Religion of Amazulu", p. 119.

490. Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 120; S. S. Farmer, "Tonga", p. 135; Schirren, pp. 35-7.

491. 'Journ. Ind. Archip.', vol. ii. p. 837.

492. J. G. Müller, 'Amer. Urrelig.', pp. 61, 122.

493. Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 482.

494. Pouchet, 'Plurality of Races', p. 2.

495. Стеллер, "Камчатка", стр. 267.

496. Mason, 'Karens', l.c. p. 182.

497. Bell, "Tr. in Asia", in Pinkerton, vol. vii. p. 369; Bastian, "Oestl. Asien", vol. ii. p. 168; Lane, "Thousand and one Nights", vol. i. p. 21; см. Latham, "Descr. Eth.", vol. ii. p. 171; Beausobre, "Manichée", vol. i. p. 243.

498. Эдда, "Gylfaginning", 50; Grimm, "D. M.", p. 777 и др.

499. Kaempfer, "Япония", в Pinkerton, vol. vii. p. 684; см. мифы о мамонтах в "Early Hist. of Mankind", p. 315.

500. Гамильтон в "As. Res.", т. ii. p. 344; Colebrooke, там же, т. iv. p. 385; Earl в "Journ. Ind. Archip.", vol. iii. p. 682; vol. iv. p. 9. См. Ренодо, "Путешествия двух магометан", в Пинкертоне, т. vii. p. 183.

501. F. Buckland, 'Curiosities of Nat. Hist. 3rd series, vol. ii. p. 39.

502. Эндрю Борд, "Введение знаний", под ред. Ф. Дж. Фернивалла, Early Eng. Text Soc. 1870, p. 133.

503. Ælian, De Nat. Animal, v. 2, см. 8.

504. Acta Sanctorum Bolland. Янв. xvi.

505. Деяния Петра и Павла", перевод А. Уокера, в Анти-Никейской библиотеке, т. xvi. стр. 257; Ф. Ф. Такетт в "Nature", 20 октября 1870 г. См. Lyell, "Principles of Geology", ch. xxx.; Phillips, "Vesuvius", p. 244.

506. Lane, "Thousand and One N." vol. i. pp. 161, 217; vol. iii. p. 78; Hole, "Remarks on the Ar. N." p. 104; Генрих фон Вельдек, "Herzog Ernst's von Bayern Erhöhung, &c." ed. Rixner, Amberg, 1830, p. 65; см. Ludlow, 'Popular Epics of Middle Ages,' p. 221.

507. Сэр Джон Маундевил, "Voilage and Travaile".

508. Сэр Томас Браун, "Вульгарные заблуждения", ii. 3.

509. 'Mémoires conc. l'Hist., &c., des Chinois,' vol. iv. p. 457. Сравните рассказ о магнитном (?) всаднике в "Тысяче и одном Н.", том iii. p. 119, со старым китайским упоминанием о магнитных машинах с подвижным рычагом-указателем, A. v. Humboldt, "Asie Centrale", vol. i.

р. xl.; Goguet, vol. iii. p. 284. (Гора из грузного камня получила свою силу от вращающегося медного всадника на вершине).

510. Brasseur, "Popol Vuh", pp. 23-31. Сравните этот центральноамериканский миф о древних бесчувственных манникинах, превратившихся в обезьян, с легендой поттоватоми в Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 320.

511. Дос Сантос, "Восточная Эфиопия", Эвора, 1609, часть i. гл. ix; Каллауэй, "Рассказы зулусов", т. i. с. 177. См. также Burton, "Footsteps in E. Afr." p. 274; Waitz, "Anthropologie", vol. ii. p. 178 (W. Afr.).

512. D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. ii. p. 102.

513. Weil, "Bibl. Leg. der Muselmänner", p. 267; Lane, "Thousand and One N.", vol. iii. p. 350; Burton, "El Medinah, &c.", vol. ii. p. 343.

514. Овидий, "Metamm." xiv. 89-100; Welcker, "Griechische Götterlehre", vol. iii. p. 108.

515. Кэмпбелл в "Journ. As. Soc. Bengal", 1866, part ii. p. 132; Latham, "Descr. Eth.", vol. ii. p. 456; Tod, "Annals of Rajasthan", vol. i. p. 114.

516. Bourien in "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 73; см. "Journ. Ind. Archip.", vol. ii. p. 271.

517. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. iii. p. 435; "Mensch", vol. iii. pp. 347, 349, 387; Koeppen, vol. ii. p. 44; J. J. Schmidt, "Völker Mittel-Asiens", p. 210.

518. Froebel, "Central America", p. 220; см. Bosman, "Guinea", in Pinkerton, vol. xvi. p. 401. О других традициях происхождения человека от обезьян см. в Farrar, "Chapters on Language", p. 45.

519. Bosman, "Guinea", p. 440; Waitz, vol. ii. p. 178; Cauche, "Relation de Madagascar", p. 127; Dobrizhoffer, "Abipones", vol. i. p. 288; Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 44; Pouchet, "Plurality of Human Race", p. 22.

520. Monboddo, "Origin and Progress of Lang. 2-е изд. т. i. с. 277; Du Chaillu, "Equatorial Africa", p. 61; St. John, "Forests of Far East", vol. i. p. 17; vol. ii. p. 239.

521. Макс Мюллер в Bunsen, "Phil. Univ. Hist.", vol. i. p. 340; "Journ. As. Soc. Bengal", vol. xxiv. p. 207. См. Марсден в "As. Res.", vol. iv. p. 226; Фитч в "Пинкертоне", vol. ix. p. 415; Бастиан, "Oestl. Asien", vol. i. p. 465; vol. ii. p. 201.

522. Аuyeen Akbaree, перевод Гладвина; "Отчет этнологического комитета выставки в Джуббулпоре, 1866-7", часть i. p. 3. См. упоминание о *бан-мануш* в "Кумаон и Непал" Кэмпбелла; "Этнология Индии" в "Журн. As. Soc. Bengal", 1866, часть ii. p. 46.

523. Marsden, 'Sumatra', p. 41.

524. Логан в "Journ. Ind. Archip.", vol. i. p. 246; vol. iii. p. 490; Thomson, *ibid.* vol. i. p. 350; Crawford, *ibid.* vol. iv. p. 186.

525. Bastian, 'Oestl. Asien', vol. i. p. 123; vol. iii. p. 435.

526. Мартиус, "Этногр. Амер.", vol. i. pp. 425, 471.

527. Его аналогом является *босьесбок*, "кустарниковая коза", африканская антилопа. Более новым и надуманным является происхождение названия *босьесбока* от его гнездоподобного убежища в кустарнике, приводимое Колбеном и другими исследователями.

528. Martius, vol. i. p. 50.

529. Гумбольдт и Бонпланд, т. v. с. 81; Саути, "Бразилия", т. i. с. xxx; Бейтс, "Амазонки", т. i. с. 73; т. ii. с. 204.

530. Castelnau, "Exp. dans l'Amér. du Sud", vol. iii. p. 118. См. Martius, vol. i. pp. 248, 414, 563, 633.

531. Petherick, "Egypt, &c." p. 367.

532. Southey, "Brazil", vol. i. p. 685; Martius, vol. i. pp. 425, 633.

533. Krapf, p. 142; Baker, "Albert Nyanza", vol. i. p. 83; St. John, vol. i. pp. 51, 405; и другие.

534. Локхарт, "Абор. из Китая", в "Tr. Eth. Soc.", vol. i. p. 181.

535. 'Journ. Ind. Archip.' vol. ii. p. 358; vol. iv. p. 374; Cameron, "Malayan India", p. 120; Marsden, p. 7; Antonio Galvano, pp. 120, 218.

536. Davis, "Carthage", p. 230; Bostock and Riley's Pliny (Bohn's ed.), vol. ii. p. 134, note.

537. Francisque-Michel, "Races Maudites", vol. i. p. 17; "Argot", p. 349; Fernan Caballero, "La Gaviota", vol. i. p. 59.

538. Хорн Тук, "Диверсии в Пёрли", т. i. с. 397.

539. Baring-Gould, "Myths", p. 137.

540. Уильямс, "Фиджи", т. i. p. 252; Бэкхаус, "Австр.", p. 557; Пурчас, т. iv. p. 1290; Де Лаэт, "Novus Orbis", p. 543.

541. Другие истории о хвостатых людях см. в "As. Res.", vol. iii. p. 149; "Mem. Anthrop. Soc." vol. i. p. 454; "Journ. Ind. Archip." vol. iii. p. 261, &c. (Никобарские острова); Klemm, "C. G." vol. ii. pp. 246, 316 (остров Сарытшеу); "Письма Колумба", Hakluyt Soc. p. 11 (Куба), и т. д., и т. п.

542. Подробности о чудовищных племенах были в прошлые века специально собраны в следующих работах: "Антропометаморфозы: Человек преображенный, или Искусственное изменение и т.д.", scripsit J. B. cognomento Chirosophus, M.D., London, 1653; Calovius, "De Thaumatanthropologia, vera pariter atque ficta tractatus historico-physicus", Rostock, 1685; J. A. Fabricius, "Dissertatio de hominibus orbis nostri incolis, &c.", Hamburg, 1721. Здесь приведены лишь несколько основных ссылок.

543. Гримм, "D. M.", гл. xvii. xviii; Nilsson, "Первобытные жители Скандинавии", гл. vi; Hanusch, "Slaw. Миф.", стр. 230, 325-7; Вуттке, "Фольксабергл.", стр. 231.

544. 'Chronique de Tabari', tr. Dubeux, part i. ch. viii. См. Коран, xviii. 92.

545. Pigafetta in Pinkerton, vol. xi. p. 314. См. Blumenbach, "De Generis Humanæ Varietate"; Fitzroy, "Voy. of Adventure and Beagle", vol. i.; Waitz, "Anthropologie", vol. iii. p. 488.

546. Knivet in Purchas, vol. iv. p. 1231; сравните Humboldt and Bonpland, vol. v. p. 564, с Martius, 'Ethnog. Amer.' p. 424; см. также Krapf, "East Africa", p. 51; Du Chaillu, "Ashango-land", p. 319.

547. 'Early Hist. of Mankind', ch. xi.; Hunt, 'Pop. Rom. 1st series, pp. 18, 304.
548. Squier, 'Abor. Monuments of N. Y.' p. 68; Long's "Exp." vol. i. pp. 62, 275; Hersart de Villemarqué, "Chants Populaires de la Bretagne", p. liv., 35; Meadows Taylor in "Journ. Eth. Soc.", vol. i. p. 157.
549. Gul. de Rubruquis в Pinkerton, vol. vii. p. 69; Lane, "Thousand and One N." vol. iii. pp. 81, 91, see 24, 52, 97; Hole, p. 63; Marco Polo, book iii. ch. xii.
550. Вениамин Тудельский, "Итинерарий", изд. и перев. Ашера, 83; Plin. vii. 2. См. Макс Мюллер в книге Бунзена "Philos. Univ. Hist.", vol. i. pp. 346, 358.
551. Plin. iv. 27; Mela, iii. 6; Bastian, 'Oestl. Asien', vol. i. p. 120; vol. ii. p. 93; St. John, vol. ii. p. 117; Marsden, p. 53; Lane, "Thousand and One N." vol. iii. pp. 92, 305; Petherick, "Egypt, &c." p. 367; Burton, "Central Afr." vol. i. p. 235; Pedro Simon, "Indias Occidentales", p. 7.
552. Bastian, 'Oestl. Asien', vol. i. p. 133.
553. Марко Поло, кн. iii. гл. xviii.
554. Ælian, iv. 46; Plin. vi. 35; vii. 2. См. другие версии: Purchas, vol. iv. p. 1191; vol. v. p. 901; Cranz, p. 267; Lane, "Thousand and One Nights", vol. iii. pp. 36, 94, 97, 305; Davis, "Carthage", p. 230; Latham, "Descr. Eth.", vol. ii. p. 83.
555. Plin. v. 8; vi. 24, 35; vii. 2; Mela, iii. 9; Herberstein in Hakluyt, vol. i. p. 593; Latham, 'Descr. Eth. Eth.', vol. i. p. 483; Davis, l.c.; см. "Early Hist. of Mankind", p. 77.
556. Plin. v. 8; Lane, vol. i. p. 33; vol. ii. p. 377; vol. iii. p. 81; Eisenmenger, vol. ii. p. 559; Mandeville, p. 243; Raleigh in Hakluyt, vol. iii. pp. 652, 665; Humboldt and Bonpland, vol. v. p. 176; Purchas, vol. iv. p. 1285; vol. v. p. 901; Isidor. Hispal. s.v. 'Acephali'; Vambéry, p. 310, см. p. 436.
557. Lane, vol. i. p. 33; Callaway, "Zulu Tales", vol. i. pp. 199, 202. Virg. Æn. viii. 194; похожая метафора - название *нумчасов*, от персидского *nim-half*, "Journ. Eth. Soc." vol. i. p. 192, ср. французское *demi-monde*. Сравните "одноногие" племена, Плин. vii. 2; Schoolcraft, "Indian Tribes", part iii. p. 521; Charlevoix, vol. i. p. 25. Австралийцы используют метафору "одноногие" (*matta gyn*) для описания племен, состоящих из одного народа, G. F. Moore, "Vocab." pp. 5, 71.
558. Hayton in Purchas, vol. iii. p. 108; см. Klemm, 'C. G.', vol. vi. p. 129; Vambéry, p. 49; Homer. Odyss. ix.; Strabo, i. 2, 12; см. Scherzer, "Voy. of Novara", vol. ii. p. 40; C. J. Andersson, "Lake Ngami, &c.", p. 453; Du Chaillu, "Equatorial Africa", p. 440; Sir J. Richardson, "Polar Regions", p. 300. О племенах с более чем двумя глазами см. метафорически объясненные Плинием *Nisacæthæ* и *Nisyti*, Plin. vi. 35; также Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 414; "Oestl. Asien", vol. i. pp. 25, 76; Petherick, l.c.; Bowen, "Yoruba Gr." p. xx.; Schirren, p. 196.
559. Kölle, "Vei Gr." p. 229; Strabo, i. 2, 35. Искусственно вытянутые черепа настоящих Макрокéphалои (Гиппократ, "De Aëris", 14.) найдены в захоронениях Кертча.
560. Plin., vii. 2.; Humboldt and Bonpland, vol. v. p. 81.
561. Krapf, p. 359.
562. Саути, "Бразилия", т. iii. p. 390.

563. D. Wilson, "Archæology, &c. of Scotland", p. 123.
564. Бастиан, "Oestl. Asien", vol. i. p. 128; Livingstone, p. 532.
565. Williams, "Fiji", p. 160; Seemann, "Viti", p. 113; Turner, "Polynesia", p. 182 (аналогичная легенда, рассказанная самоанцами). Еще одна легенда о татуировке приведена в Latham, "Descr. Eth.", vol. i. p. 152; Bastian, "Oestl. Asien", vol. i. p. 112.
566. Bastian, "Mensch", vol. iii. pp. 167-8; Wilkinson в Rawlinson's "Herodotus", vol. ii. p. 79; Grimm, "D. M.", pp. 972-6; W. G. Palgrave, "Arabia", vol. i. p. 251; Squier and Davis, "Monuments of Mississippi Valley", p. 134; Taylor, "New Zealand", p. 258.
567. Latham, "Descr. Eth.", vol. i. p. 43; Лежан в "Rev. des Deux Mondes", 15 Feb. 1862, p. 856; Apollodor. iii. 8. Сравните происхождение названия *Арекипа* у перуанцев от слов *ari! querau* == "да! оставайтесь", которые, как говорят, были обращены к колонистам инкой: Markham, "Quichua Gr. and Dic."; также предполагаемая этимология *Dahome, Danh-ho-men* == "на животе Данха", из истории о короле Дако, построившем свой дворец на теле покоренного короля Данха: Burton, in "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 401.
568. Charnock, 'Verba Nominalia', s.v. 'chic'; см. Francisque-Michel, 'Argot', s.v.
569. 'Spectator', No. 147; Brand, 'Pop. Ant.' vol. iii. p. 93; Hotten, "Slang Dictionary", p. 3; Charnock, s.v. 'cant'. Что касается настоящей этимологии, то версия о том, что *cant* происходит от нищенского хныканья, неполноценна, поскольку нищий сбрасывает этот тон именно тогда, когда он *хнычет*, то есть разговаривает на жаргоне со своими товарищами. Если *cant* происходит непосредственно от латинского *cantare*, то оно будет соответствовать итальянскому *cantare* и французскому *chanter*, которые оба используются как жаргонные слова для разговора (Francisque-Michel, "Argot"). Кельтское происхождение более вероятно: гэльское и ирландское *cainnt, caint* == разговор, язык, диалект (см. Wedgwood "Этимологический словарь"). Гэльские эквиваленты французского сленга торговцев или бродяг - "Laidionn nan seard", "*cainnt* cheard", т.е. латынь или жаргон лудильщиков, или точно "*cairds' cant*". Более глубокая связь между *cainnt* и *cantare* не влияет на это.
570. См. также Francisque-Michel, 'Argot', s.v. 'maccabe, macchabée' == noyé.
571. Musters, 'Patagonians', pp. 69, 184.
572. Döhne, 'Zulu Dic.' p. 417; Arbousset and Daumas, p. 269; Waitz, vol. ii. pp. 349, 352.
573. Shortland, "Trads. of N. Z." p. 224.
574. Об усыновлении воображаемых предков, связанном с фикцией общего происхождения, и о важных политических и религиозных последствиях этих процедур см. особенно Grote, "History of Greece", vol. i.; McLennan, "Primitive Marriage"; Maine, "Ancient Law". Интересные подробности об эпонимических предках можно найти в книге Потта "Anti-Kaulen, oder Mythische Vorstellungen vom Ursprnge der Völker and Sprachen".
575. Martius, 'Ethnog. Amer.', vol. i. p. 54; см. p. 283.
576. Macpherson, "India", p. 78.
577. Vambéry, "Central Asia", p. 325; см. также Latham, "Descr. Eth.", vol. i. p. 456 (остяки); Georgi, "Reise im Russ. Reich", vol. i. 242 (тунгузы).
578. Barth, "N. & Centr. Afr.", vol. ii. p. 71.

579. J. G. Müller, "Amer. Urrelig.", p. 574.
580. Martius, vol. i. pp. 180-4; Waitz, vol. iii. p. 416.
581. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 319, part iii. p. 268, см. part ii. p. 49; Catlin, vol. ii. p. 128; J. G. Müller, pp. 134, 327.
582. Grote, "Hist. of Greece"; Pausan. iii. 20; Diod. Sic. v.; Apollodor. Bibl. i. 7, 3, vi. 1, 4; Herodot. i. 171.
583. Макс Мюллер в Bunsen, vol. i. p. 338; Tabari, part i. ch. xlv., lxix.
584. Сэр В. Джонс в "As. Res.", т. ii. p. 24; Ванситтарт, там же, p. 67; см. Кэмпбелл в "Journ. As. Soc. Bengal", 1866, part ii. p. 7.
585. Will, de Rubruquis in Pinkerton, vol. vii. p. 23; Gabelentz in 'Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes', vol. ii. p. 73; Schmidt, 'Völker Mittel-Asien', p. 6.
586. См. также Pott, "Anti-Kaulen", pp. 19, 23; "Rassen", pp. 70, 153; и замечания о колониционных мифах в Max Müller, "Chips", vol. ii. p. 68.
587. Seemann, "Viti", p. 311; Turner, "Polynesia", p. 252.
588. Эллис, "Polyn. Res.", vol. i. p. 69.
589. Schoolcraft, "Algie Res." vol. i. p. 122; "Indian Tribes", part i. p. 320, part ii. p. 230.
590. J. R. Wise, "The New Forest", p. 160; Taylor, "New Zealand", p. 268; Max Müller, "Chips", vol. i. p. 249; M. A. Walker, "Macedonia", p. 192; Movers, "Phönizier", vol. i. p. 665; Lucian. de Deâ Syriâ, 8; Hunt, "Pop. Rom. 2nd Series, p. 15; Wuttke, 'Volksaberglaube', pp. 16, 94; Bastian, 'Mensch', vol. ii. p. 59, vol. iii. p. 185; Buchanan, 'Mysore, &c.' in Pinkerton, vol. viii. p. 714.
591. Sprenger, "Leben des Mohammad", vol. i. pp. 78, 119, 162, 310.
592. Марко Поло, кн. I. гл. viii.
593. Grote, vol. i. p. 347.
594. Welcker, vol. i. p. 756.
595. Ксеноф. Воспоминания, ii. 1.
596. Олдфилд в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 259.
597. Steller, 'Kamtschatka', p. 255.
598. Wilson in 'Tr. Eth. Soc.', vol. iv. p. 306.
599. J. L. Wilson, 'W. Afr.', p. 382.
600. Bleek, "Reynard in S. Afr." pp. 5, 47, 67 (эти истории не относятся к числу тех, которые, по-видимому, были недавно заимствованы у европейцев). См. "Ранняя история человечества", с. 10.
601. Callaway, "Zulu Tales", vol. i. p. 355.
602. Schoolcraft, "Algie Res.", vol. i. p. 160; см. с. 43, 51.

603. Якоб Гримм, "Райнхарт Фукс", вступление.
604. Рассказ о Лауре Бриджман, с. 120.
605. Bowring, "Siam", vol. i. p. 313; Hardy, "Manual of Buddhism", p. 98. См. басню "Ворон и кувшин" в Plin. х. 60 и Bastian, "Mensch", vol. i. p. 76.
606. Джеймсон, "История Господа нашего в искусстве", т. I. с. 375.
607. J. D. Lang, "Queensland", pp. 340, 374, 380, 388, 444 (Buddai появляется, p. 379, как вызывающий потоп; он, вероятно, идентичен Budyah).
608. Моффат, "Южная Африка", стр. 261.
609. Azara, "Voy. dans l'Amérique Méridionale", vol. ii. pp. 3, 14, 25, 51, 60, 91, 119 и т. д.; D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. ii. p. 318.
610. Muir, 'Sanskrit Texts,' part ii. p. 435; Euseb. 'Hist. Eccl.' iv. 15; Bingham, book i. ch. ii.; Vanini, "De Admirandis Naturae Arcanis", dial. 37; Lecky, "Hist. of Rationalism", vol. i. p. 126; Encyclop. Brit. (5-е изд.) s.v. 'Superstition'.
611. Дж. де Верразано в Hakluyt, vol. iii. p. 300.
612. См. W. Ellis, "Hist. of Madagascar", vol. i. p. 429; Flacourt, "Hist. de Madagascar", p. 59.
613. Dampier, "Voyages", vol. ii. part ii. p. 76.
614. Roe in Pinkerton, vol. viii. p. 2.
615. Lubbock, "Prehistoric Times", p. 564: см. также "Origin of Civilization", p. 138.
616. Sproat, "Scenes and Studies of Savage Life", p. 205.
617. Mouat, "Жители Андаманских островов", pp. 2, 279, 303. После написания этой статьи замечательная андаманская религия была описана г-ном Э. Х. Мэном в "Журн. Anthropol. Inst.", vol. xii. (1883) p. 156. (Примечание к 3-му изд.)
618. Бейкер, "Расы бассейна Нила", в Tr. Eth. Soc. vol. v. p. 231; "Альберт Ньянза", vol. i. p. 246. См. Kaufmann, "Schilderungen aus Central-afrika", p. 123; Brun-Rollet, "Le Nil Blanc et le Soudan", pp. 100, 222, также pp. 164, 200, 234; G. Lejean в "Rev. des Deux M." 1 апреля 1862 г., p. 760; Waitz, "Anthropologie", vol. ii. pp. 72-5; Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 208. Другие зарегистрированные случаи отрицания религии диких племен на основании узкого определения или недостаточных доказательств можно найти в Meiners, "Gesch. der Rel.", vol. i. pp. 11-15 (австралийцы и калифорнийцы); Waitz, "Anthropologie", vol. i. p. 323 (жители острова Ару и т. д.); Farrar в "Anthropol. Rev.". Aug. 1864, p. ccxvii, (кафиры и т. д.); Martius, 'Ethnog. Amer.', vol. i. p. 583 (манаосы); J. G. Palfrey, "Hist. of New England", vol. i. p. 46 (племена Новой Англии).
619. Этот термин был особенно часто использован для обозначения доктрины Шталя, провозвестника теории флогистона. Анимизм Шталя - это возрождение и развитие в современной научной форме классической теории, отождествляющей жизненный принцип и душу. См. его "Theoria Medica Vera", Halle, 1737; и критическую диссертацию о его взглядах, Lemoine, "Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl", Paris, 1864.
620. Bonwick, 'Tasmanians', p. 182.

621. Tanner's 'Narr.' p. 291, Cree atchâk==soul.
622. Brasseur, 'Langue Quichée,' s.v.
623. Martius, 'Ethnog. Amer.', vol. i. p. 705; vol. ii. p. 310.
624. Dobrizhoffer, "Abipones", vol. ii. p. 194.
625. Döhne, "Zulu Dic." s.v. "tunzi"; Callaway, "Rel. of Amazulu", pp. 91, 126; "Zulu Tales", vol. i. p. 342.
626. Casalis, "Basutos", p. 245; Arbousset and Daumas, "Voyage", p. 12.
627. Goldie, 'Efik Dictionary,' s.v.; см. Kölle, 'Afr. Native Lit.' p. 324 (канури). Также "Journ. Ind. Archip.", vol. v. p. 713 (австралийцы).
628. Данте, 'Div. Comm. Purgatorio', canto iii. Сравните Grohmann, 'Aberglauben aus Böhmen,' p. 221. См. *выше*, с. 85.
629. Rochefort, pp. 429, 516; J. G. Müller, p. 207.
630. Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 135; S. S. Farmer, "Tonga," &c. p. 131.
631. Casalis, l.c. См. также Mariner, *ibid*.
632. Bastian, "Psychologie", pp. 15-23.
633. J. H. Bernau, 'Brit. Гвиана', с. 134.
634. Гримм, "D. M.", pp. 1028, 1133. Англосаксонское *man-lica*.
635. Lieber, 'Laura Bridgman', in Smithsonian Contrib. vol. ii. p. 8.
636. G. F. Moore, "Vocab. of W. Australia", p. 103.
637. Brinton, p. 50, см. с. 235; Bastian, "Psychologie", p. 15.
638. Cranz, "Grönland", p. 257.
639. Crawford, "Malay Gr. and Dic." s.v.; Marsden, "Sumatra", p. 386.
640. Oviedo, "Hist. du Nicaragua", pp. 21-51.
641. Pott, 'Zigeuner', vol. ii. p. 306; 'Indo-Germ. Wurzel-Wörterbuch', vol. i. p. 1073; Borrow, "Lavengro", vol. ii. ch. xxvi. "Напишите лил того, чья ладья скачет по этому холму каждую ночь", см. vol. iii. ch. iv.
642. Brinton, "Myths of New World", p. 253; Comm. in Virg. *Æn.* iv. 684; Cic. Verr. v. 45; Wuttke, "Volksaberglaube", p. 210; Rochholz, "Deutscher Glaube", &c. vol. i. p. 111.
643. Уильямс, "Фиджи", т. I. стр. 241.
644. Эллис, "Мадагаскар", т. i. с. 393.
645. Шарлевуа, "Новая Франция", т. vi. с. 75-8; Школкрафт, "Индийские племена", часть i. с. 33, 83, часть iv. с. 70; Waitz, vol. iii. p. 194; J. G. Müller, pp. 66, 207-8.
646. Кросс в "Журнале. Amer. Oriental Soc.", vol. iv. p. 310.

647. Macpherson, pp. 91-2. См. также Klemm, 'C. G.', vol. iii. p. 71 (Лапп); St. John, "Far East", vol. i. p. 189 (Даяки).
648. Shürmann, 'Vocab. of Parnkalla Lang.' s.v.
649. Tanner's 'Narr.' p. 291; Keating, 'Narr. of Long's Exp.' vol. ii. p. 154.
650. Williams, "Fiji", vol. i. p. 242; см. обратный процесс улавливания души человека, заставляющий его чахнуть и умирать, p. 250.
651. J. L. Wilson, 'W. Afr.', p. 220.
652. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 319; также Sproat, p. 213 (Vancouver's I.).
653. Bastian, "Psychologie", p. 34; Gmelin, "Reisen durch Sibirien", vol. ii. p. 359 (якуты); Ravenstein, "Amur", p. 351 (тунгузы).
654. Bastian, 'Oestl. Asien', vol. i. p. 143; vol. ii. pp. 388, 418; т. iii. стр. 236. Mason, "Karens", l.c. p. 196, &c.; Cross, "Karens", in "Journ. Amer. Oriental Soc.", vol. iv. 1854, p. 307. См. также St. John, "Far East", l.c. (Dayaks).
655. Doolittle, "Chinese", vol. i. p. 150.
656. Кардан, "De Varietate Rerum", Базель, 1556, cap. xliii.
657. Стэнбридж, "Абор. из Виктории", в "Tr. Eth. Soc.", vol. i. p. 300.
658. Макферсон, "Индия", с. 103.
659. Cranz, "Grönland", p. 269. См. также Sproat, l.c.
660. Rühs, "Finland", p. 303; Castrén, "Finn. Миф.", с. 134; Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 319.
661. Сага о Ватнсдэле; Baring-Gould, "Werewolves", p. 29.
662. Плин. vii. 53; Лукиан. Гермотим, Musc. Encom. 7.
663. R. D. Owen, "Footfalls on the Boundary of another World", p. 259. См. A. R. Wallace, 'Scientific Aspect of the Supernatural', p. 43.
664. Brand, 'Pop. Ant.', vol. i. p. 331, vol. iii. p. 236. См. Calmet, "Diss. sur les Esprits"; Maury, "Magie", part ii. ch. iv.
665. Cranz, "Grönland", p. 257.
666. Waitz, vol. iii. p. 195.
667. Taylor, "New Zealand", pp. 104, 184, 333; Baker в "Tr. Eth. Soc.", vol. i. p. 57.
668. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 319; Jagor в "Journ. Eth. Soc.", vol. ii. p. 175.
669. Mason, 'Karens', l.c. p. 199; Cross, l.c.; Bastian, 'Oestl. Asien', vol. i. p. 144, vol. ii. p. 389, vol. iii. p. 266.
670. Bastian, "Psychologie", pp. 16-20; Eisenmenger, vol. i. p. 458, vol. ii. pp. 13, 20, 453; Franck, "Kabbale", p. 235.
671. Августин. De Civ. Dei, xviii. 18.

672. Grimm, 'D. M.' p. 1036.
673. Charlevoix, "Nouvelle France", vol. vi. p. 78; Lafitau, "Mœurs des Sauvages", vol. i. p. 363.
674. Callaway, "Relig. of Amazulu", pp. 228, 260, 316; "Journ. Anthropol. Inst.", vol. i. p. 170. См. также St. John, "Far East", vol. i. p. 199 (даяки).
675. Williams, "Fiji", vol. i. p. 242.
676. Mayne, "Brit. Columbia", p. 261; см. Sproat, l.c.
677. J. L. Wilson, 'W. Africa', pp. 210, 395; M. H. Kingsley, "W. African Studies", p. 205. См. также Ellis, 'Polyn. Res.', vol. i. p. 396; J. G. Müller, "Amer. Urrel.", p. 287; Buchanan, "Mysore", in Pinkerton, vol. viii. p. 677; "Early Hist. of Mankind", p. 8.
678. Гомер. Il. xxiii. 59. См. также Odyss. xi. 207, 222; Porphyry. De Antro Nympharum; Вергилий. Æn. ii. 794; Ovid. Fast. v. 475.
679. Цицерон De Divinatione, i. 27.
680. Августин. De Curâ pro Mortuis, x.-xii. Epist. clviii.
681. Сравните замечания Вольтера, "Dict. Phil.", art. 'ame', &c.
682. Steinhauser, 'Religion des Negers,' in 'Magazin der Evang. Missionen', Basel, 1856, No. 2, p. 135.
683. 'Historie del S. D. Fernando Colombo,' tr. Alfonso Ulloa, Venice, 1571, p. 127, англ. Tr. in Pinkerton, vol. xii. p. 80.
684. Castrén, 'Finn. Миф.', с. 120.
685. 1 Sam. xxviii. 12.
686. Бринтон, "Мифы Нового Света", стр. 269.
687. Пеннант, "Второе путешествие по Шотландии", в Пинкертоне, т. iii. с. 315; Джонсон, "Путешествие на Гебриды".
688. J. Gardner, 'Faiths of the World', s.v. 'bilocation'.
689. Mason, 'Karens', l.c. p. 198.
690. Shortland, "Trads. of New Zealand", p. 140; Polack, "M. and C. of New Zealanders", vol. i. p. 268. См. также Ellis, "Madagascar", vol. i. p. 393; J. G. Müller, p. 261.
691. Calmet, "Diss. sur les Esprits", vol. i. ch. xl.
692. Вуттке, "Volksaberglaube", pp. 44, 56, 208; Бранд, "Popular Antiquities", vol. iii. pp. 155, 235; Джонсон, "Путешествие на Гебриды"; Мартин, "Западные острова Шотландии", в Пинкертоне, vol. iii. p. 670.
693. См. R. D. Owen, "Footfalls on the Boundary of another World"; Mrs. Crowe, "Night-Side of Nature"; Howitt's Tr. of Ennemoser's "Magic", &c.
694. Представление о душе как о маленьком человеческом образе встречается в различных районах; см. Eyre, "Australia", vol. ii. p. 356; St. John, "Far East", vol. i. p. 189 (Dayaks); Waitz, vol.

- iii. p. 194 (N. A. Ind.). Представление о душе как о некоем "грохоте" знакомо индусам и немецкому фольклору; сравните изображения крошечных душ на средневековых картинах.
695. Magalhanes de Gandavo, p. 110; Maffei, "Indie Orientali", p. 107.
696. Олдфилд в "Tr. Eth. Soc." vol. iii. p. 287.
697. Waitz, vol. ii. p. 194; Römer, "Guinea", p. 42.
698. Meiners, vol. ii. pp. 756, 763; Purchas, vol. iii. p. 495; J. Jones в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 138.
699. Calmet, vol. i. ch. xxxvi.; Plin. Ep. vii. 27; Hunt, 'Pop. Romances,' vol. ii. p. 156.
700. Le Jeune в "Rel. des Jésuites", 1639, p. 43; см. 1634, p. 13.
701. Shortland, "Trads. of N. Z." p. 92; Yate, p. 140; R. Taylor, pp. 104, 153; Ellis, "Polyn. Res.", vol. i. p. 406.
702. Callaway, "Rel. of Amazulu", pp. 265, 348, 370.
703. Гомер, II. xxiii. 100.
704. Овидий, пост. v. 457.
705. Исая viii. 19; xxix. 4. Арабы ненавидят свист (el sifr), это разговор с дьяволами (Burton, "First Footsteps in East Africa", p. 142). Николай Ремигиус, чья "Daemonolatreia" - один из самых жутких томов в отвратительной литературе колдовства, ссылается на Гермолая Барбаруса, который слышал голос *sub-sibilantis daemonis*, и, приведя другие примеры, ссылается на авторитет Пселла, чтобы доказать, что дьяволы обычно говорят очень тихо и путано, чтобы не быть пойманными на обмане", - доктор Себастьян Эванс в "Nature", June 22, 1871, p. 140. (Nicolai Remigii Daemonolatreia, Col. Agripp. 1596, lib. i. c. 8, "pleraeque aliae vocem illis esse aiunt qualem emittunt qui os in dolium aut restam rimosam insertum habent"-'ut Daemones e pelvi stridulâ voce ac tenui sibilo verba ederent').
706. Morgan, 'Iroquois', p. 176.
707. Flacourt, 'Madagascar', p. 101.
708. Н. Б. Деннис, "Народные предания Китая", с. 22.
709. Monnier, "Traditions Populaires", p. 142; Wuttke, "Volksaberglaube", p. 209; Grimm, "D. M.", p. 801; Meiners, vol. ii. p. 761.
710. Lang, "Queensland", p. 441; Bonwick, "Tasmanians", p. 187.
711. Шарлевуа, "Новая Франция", т. VI, с. 76, 122; Ле Жён в "Rel. des Jésuites", 1634, с. 23; 1639, с. 44; Tanner's "Narr.", с. 292; Peter Jones, "Hist. of Ojebway Indians", с. 99.
712. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 323.
713. Meiners, vol. i. p. 318.
714. Festus, s.v. 'everriatores'; см. Bastian, l.c., и сравните Hartknoch, цитируемый ниже, vol. ii. p. 40.
715. Wuttke, 'Volksaberglaube', pp. 132, 216.

716. Casalis, "Basutos", p. 285; Glanvil, "Saducismus Triumphatus", part ii. p. 161; Wuttke, p. 216; Bastian "Psychologie" p. 192.
717. Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 135.
718. Cranz, "Grönland", p. 257.
719. Рошфор, "Антильские острова", p. 429.
720. Loubere, "Siam", vol. i. p. 458; Bastian, "Oestl. Asien", vol. iii. p. 259; см. с. 278.
721. Диог. Laert. x. 67-8; см. Serv. ad. Æn. iv. 654.
722. Irenæus contra Hæres. v. 7, 1; см. Ориген, De Princep. ii. 3, 2.
723. Тертулл. De Anima, 9.
724. Hampole, "Ayenbite of Inwyt.
725. Wuttke, "Volksaberglaube", pp. 216, 226.
726. А. Дж. Дэвис, "Философия духовного общения", Нью-Йорк, 1851, с. 49.
727. Calmet, vol. i. ch. xli. &c.
728. 'Journ. Ind. Archip.', vol. ii. p. 359; vol. iii. pp. 104, 556; Earl, "Eastern Seas", p. 266; St. John, "Far East", vol. i. pp. 52, 73, 79, 119; Mundy, "Narr. from Brooke's Journals", p. 203. Головы брали в качестве погребальных подношений гаросы из Северо-Восточной Индии, Элиот в "As. Res.", vol. iii. p. 28, Dalton, "Descr. Ethnol. of Bengal," p. 67; см. также pp. 46-7 (куки).
729. T. Williams, "Fiji", vol. i. pp. 188-204; Mariner, "Tonga Is." vol. ii. p. 220. О Новой Зеландии см. R. Taylor, "New Zealand", pp. 218, 227; Polack, "New Zealanders", vol. i. pp. 66, 78, 116.
730. J. M'Coy, "Hist. of Baptist Indian Mission", p. 360; Waitz, vol. iii. p. 200.
731. Рошфор, "Антильские острова", с. 429, 512; см. также J. G. Müller, с. 174, 222.
732. Овьедо, "Hist. de las Indias", lib. xxix. с. 31; Шарлевуа, "Nouv. Fr.", vol. vi. p. 178 (Натчез); Waitz, vol. iii. p. 219. См. Brinton, "Myths of New World", p. 239.
733. Brasseur, "Mexique", vol. iii. p. 573.
734. Пьедрахита, "Нуэво Рейно де Гранада", часть i. lib. i. с. 3.
735. Cieza de Leon, p. 161; Rivero and Tschudi, 'Peruv. Ant.', p. 200; Prescott, "Peru", vol. i. p. 29. См. заявления по поводу чучел, J. G. Müller, p. 379.
736. Симпсон, "Путешествие", т. i. с. 190; аналогичная практика у такулли или индейцев-носильщиков, Waitz, vol. iii. p. 200.
737. Burton, "Central Afr." vol. i. p. 124; vol. ii. p. 25; "Dahome" vol. ii. p. 18, &c.; "Tr. Eth. Soc." vol. iii. p. 403; J. L. Wilson, "W. Afr.", pp. 203, 219, 394. См. также H. Rowley, "Mission to Central Africa", p. 229.
738. Cavazzi, '1st. Descr. de' tre Regni Congo, Matamba, et Angola', Bologna, 1687, lib. i. 264; Waitz, vol. ii. pp. 419-21; Callaway, "Religion of Amazulu", p. 212.

739. Ренодо, "Акты двух магометанских путешественников", Лондон, 1733, стр. 81; и в Pinkerton, vol. vii. p. 215; Марко Поло, книга iii. глава xx; и в Pinkerton, vol. vii. p. 162.
740. Карон, "Япония", там же, с. 622; Зибольд, "Ниппон", т. V, с. 22.
741. 'Journ. Ind. Archip.', новая серия, т. ii. p. 374.
742. Legge, "Confucius", p. 119; Doolittle, "Chinese", vol. i. pp. 108, 174, 192. Практика нападения или убийства всех людей, встреченных похоронной процессией, возможно, в целом связана с погребальными человеческими жертвоприношениями; любого, кого встречали на дороге во время похорон монгольского принца, убивали и приказывали идти в качестве сопровождения; в стране Кимбунда любого, кто встречал королевскую похоронную процессию, предавали смерти вместе с другими жертвами у могилы (Magyar, "Süd. Afrika", p. 353); см. также Mariner, "Tonga Is." vol. i. p. 403; Cook, "First Voy." vol. i. pp. 146, 236 (Таити).
743. Якоб Гримм, "Verbrennen der Leichen", содержит поучительную коллекцию ссылок и цитат.
744. Гомер, Il. xxiii. 175; Eurip. Suppl.; Pausanias, iv. 2.
745. Эдда, "Gylfaginning", 49; "Brynhildarqvitha" и др.
746. Cæsar., Bell. Gall. vi. 19.
747. Hanusch, 'Slaw. Миф.', с. 145.
748. Страбон, xv. 1, 62; Cic. Tusc. Disp. v. 27, 78; Diod. Sic. xvii. 91; xix. 33 и т. д.; Grimm, "Verbrennen", p. 261; Renaudot, "Two Mohammedans", p. 4; и в Pinkerton, vol. vii. p. 194. См. Buchanan, ibid. pp. 675, 682; Ward, "Hindoos", vol. ii. pp. 298-312.
749. H. H. Wilson, "On the supposed Vaidik authority for the Burning of Hindu Widows," in "Journ. Roy. As. Soc.", vol. xvi. (1854) p. 201; в его "Сочинениях", vol. ii. p. 270. Макс Мюллер, "Todtenbestattung bei den Brahmanen", в "Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.", т. ix; "Чипы", т. ii. с. 34.
750. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 543; part iii. pp. 229, 520; Waitz, vol. iii. pp. 191-3.
751. Klemm, "Cultur-Gesch.", vol. iii. pp. 355, 364; Waitz, vol. ii. p. 178.
752. Mouhot, "Indo-China", vol. i. p. 252.
753. Wood в "Tr. Eth. Soc.", vol. iv. p. 36.
754. Bastian, "Mensch", vol. iii. p. 26.
755. De Brosses, "Dieux Fétiches", p. 61.
756. Ravenstein, "Amur", p. 382; T. W. Atkinson, p. 483.
757. St. John, "Far East", vol. ii. p. 253 (даяки).
758. Шарлевуа, "Новая Франция", т. VI. с. 78; Сагард, "История Канады", с. 497; Школкрафт, "Индийские племена", часть iii. с. 229.
759. Cranz, "Grönland", p. 257.
760. Taylor, "New Zealand", p. 271; Ellis, "Madagascar", vol. i. p. 429.

761. Стеллер, "Камчатка", с. 269.
762. Стюарт, "Заметки о Северном Качаре", в "Journ. As. Soc. Bengal", vol. xxiv. p. 632; Cross, "Karens", l.c.; Mason, "Karens", l.c.
763. Callaway, "Zulu Tales", vol. i. p. 317.
764. Low in 'Journ. Ind. Archip.', vol. i. p. 426. См. Meiners, vol. i. p. 220; vol. ii. p. 791.
765. Ювенал, Сат. xv. 148.
766. Alger, "Future Life", p. 632, и см. "Библиография", приложение ii.; Wesley, "Sermon on Rom. viii. 19-22"; Адам Кларк, "Комментарий" к тому же тексту. Это, кстати, противоположная точка зрения Беллармину, который так терпеливо позволял блохам кусать себя, говоря: "Мы получим небеса в награду за наши страдания, но у этих бедных созданий нет ничего, кроме наслаждения настоящей жизнью" - Бейль "Biog. Dic. Аргумент в "Аналогии" Батлера, часть I. гл. I. ставит доказательство существования душ животных на ту же основу, что и доказательство существования душ людей.
767. Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. pp. 237, 262; part ii. p. 68.
768. D'Orbigny, "L'Homme Américain", vol. i. p. 196; vol. ii. pp. 23, 78; Falkner, "Patagonia", p. 118; Musters, "Patagonians", p. 178.
769. Egede, "Greenland", p. 152; Cranz, p. 301: sec Nilsson, p. 140. Торквемада, "Монархия Индианы", xiii. гл. 47; Клавигеро, "Мессико", т. ii. с. 94-6.
770. Georgi, 'Reise im Russ. R.', т. i. с. 312.
771. Барон, "Тонкин", в Пинкертоне, т. ix. p. 704.
772. W. G. Palgrave, "Arabia", vol. i. p. 10; Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 334; Waitz, vol. ii. p. 519 (Gallas).
773. Гримм, "Verbrennen der Leichen". Любопытное соответствие в практике отрезания головы птицы в качестве погребального обряда можно заметить у йоруба Западной Африки (Burton, "W. and W." p. 220), чувашей Сибири (Castrén, "Finn. Myth." p. 120), старых русских (Grimm, "Verbrennen", p. 254).
774. Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 335.
775. Colebrooke, "Essays", vol. i. p. 177; Ward, "Hindoos", vol. ii. pp. 62, 284, 331.
776. Mannhardt, "Götterwelt der Deutschen, &c." vol. i. p. 319.
777. Saint-Foix, "Œuvres", Maestricht, 1778, vol. iv. p. 150.
778. Chr. von Stramberg, "Rheinischer Antiquarius", i. vol. i., Coblenz, 1851, p. 203; J. M. Kemble, "Horæ Ferales", p. 66.
779. Moerenhout, 'Voy. Aux Iles du Grand Océan', vol. i. p. 430.
780. St. John "Far East", vol. i. p. 187.

781. Мейсон, "Карены", в "Журн. As. Soc. Bengal", 1865, part ii. p. 202; Кросс в "Journ. Amer. Oriental Soc.", vol. iv. p. 309. См. сравнение сиа́мских и мала́йских идей; Лоу в "Journ. Ind. Archip.", vol. i. p. 340.
782. Hardy, "Manual of Buddhism", pp. 291, 443; Bastian, "Oestl. Asien", vol. ii. p. 184; Марко Поло, кн. iii. гл. xxii. (сравните различные прочтения); Майнерс, vol. i. p. 215; vol. ii. p. 799.
783. Малайские свидетельства впоследствии были замечены Вилкеном, "Het Animisme bij den Volken van den Indischen Archipel." p. 104. (Примечание к 3-му изданию.)
784. Хьюм, "Nat. Hume, "Nat. Hist. of Rel.", sec. ii.; Comte, "Philosophie Positive", vol. v. p. 30.
785. Charlevoix, vol. vi. p. 74; Keating, "Long's Exp." vol. ii. p. 154; Le Jeune, "Nouvelle France", p. 59; также Waitz, vol. iii. p. 199; Gregg, "Commerce of Prairies", vol. ii. p. 244; см. Addison's No. 56 of the "Spectator".
786. Mariner, "Tonga Is.", vol. ii. p. 129; Williams, "Fiji", vol. i. p. 242. Аналогичные идеи на Таити, 3-е путешествие Кука, т. ii. с. 166.
787. Cross, l.c. pp. 309, 313; Mason, l.c. p. 202. Сравните Meiners, vol. i. p. 144; Castrén, "Finn. Миф", с. 161-3.
788. Schoolcraft, "Indian Tribes", part ii. p. 68; "Algec Res." vol. ii. p. 128; Lallemant в "Rel. des Jésuites dans la Nouvelle France", 1626, p. 3.
789. Уильямс, "Фиджи", т. i. с. 188, 243, 246; Алгер, с. 82; Зеemann, "Вити", с. 229.
790. 'Journ. Ind. Archip.', новая серия, т. ii. p. 421.
791. О некоторых случаях, когда в качестве мотивов отказа от имущества умершего называются ужас или презрение, см. Humboldt and Bonpland, vol. v. p. 626; Dalton in 'Journ. As. Soc. Bengal', 1866, part ii. p. 191, &c.; Earl, "Papuan", p. 108; Callaway, "Rel. of Amazulu", p. 13; Egede, "Greenland", p. 151; Cranz, p. 301; Loskiel, "Ind. N. A.", часть i. p. 64, но см. p. 76. Уничтожение или оставление всего имущества умершего может быть правдоподобно, справедливо или нет, объяснено ужасом или презрением; но эти мотивы обычно не применимы к случаям, когда в жертву приносится только часть имущества, или явно предусматриваются новые объекты, и здесь разумным мотивом представляется служение умершему. Так, на похоронах девушки из племени гаро глиняные сосуды разбивали, когда их бросали над погребенным прахом. Они говорили, что дух девушки не получит от них пользы, если они будут отданы не разбитыми, но для нее осколки снова соединятся". (Dalton, "Descriptive Ethnology of Bengal", p. 67.) Сам по себе факт разбивания или уничтожения предметов на похоронах не имеет самостоятельного объяснения, поскольку он в равной степени относится и к сентиментальному отказу, и к практической передаче духа предмета, как человека убивают, чтобы освободить его душу. Хорошие случаи разбивания сосудов и утвари, подаренных умершим, см. в "Журнале". Ind. Archip.", vol. i. p. 325 (Mintira); Grey, "Australia", vol. i. p. 322; G. F. Moore, "Vocab. W. Australia," p. 13 (австралийцы); Markham в "Tr. Eth. Soc.", vol. iii. p. 188 (тикуны); St. John, vol. i. p. 68 (даяки); Ellis, "Madagascar", vol. i. p. 254; Schoolcraft, "Indian Tribes", part i. p. 84 (аппалачикола); D. Wilson, "Prehistoric Man", vol. ii. p. 196 (N. A. I. и древние могилы в Англии). Случаи формальных жертвоприношений, когда предметы предлагаются мертвым и снова забираются, обычно сомнительны в отношении мотивов; см. Spix and Martius, vol. i. p. 383; Martius, vol. i. p. 485 (бразильские племена); Moffat, 'S. Africa', p. 308 (бечуаны); "Journ. Ind. Archip.", vol. iii. p. 149 (кайяны).

792. Alger, 'Future Life', p. 81. Однако он рассматривает (стр. 76) как намеренно символический обряд виннебаго, которые зажигают костры на могиле, чтобы обеспечить ночной лагерь для души в ее далеком путешествии (Schoolcraft, 'Ind. Tr.', vol. iv. p. 55; эта идея представлена в "Hiawatha" Лонгфелло, хix.). Я согласен с доктором Бринтоном ("Мифы Нового Света", стр. 241), что искать глубокий символический смысл в этих простых детских обрядах неразумно. Похожий обряд был у ацтеков (Clavigero, vol. ii. p. 94). Минтира зажигают костры на могиле, чтобы дух мог погреться ("Journ. Ind. Archip." vol. i. p. 325, см. p. 271, и сравните Martius, vol. i. p. 491). Так австралийцы ночью зажигают костер возле своего лагеря, чтобы призрак недавно умершего родственника мог посидеть у него (Millett, "Australian Parsonage", p. 76).
793. J. G. Müller, 'Amer. Urrelig.', p. 222, см. 420.
794. Босман, "Гвинея", в Pinkerton, vol. xvi. p. 430.
795. Полак, "М. о новозеландцах", т. ii. с. 66, 78, 116, 127.
796. Георги, "Russ. R.", vol. i. p. 266; Herodot. iv. 71, см. примечание в Rawlinson's Tr. &c. &c.
797. Олдфилд в "Tr. Eth. Soc." vol. iii. pp. 228, 245.
798. Bonwick, "Tasmanians", p. 97.
799. Cranz, "Grönland", pp. 263, 301.
800. Schoolcraft, "Indian Tribes", part iv. pp. 55, 65; J. G. Müller, "Amer. Urrel.", стр. 88, 287.
801. Саагун, книга iii. App. in Kingsborough, 'Antiquities of Mexico', vol. vii.; Clavigero, vol. ii. p. 94; Brasseur, vol. iii. pp. 497, 569.
802. Cieza de Leon, p. 161; Rivero and Tschudi, "Peruvian Antiquities", pp. 186, 200.
803. Эллис, "История Мадагаскара", т. i. с. 254, 429; см. Flacourt, p. 60.
804. Кастрен, "Финн. Миф", с. 118; J. Billings, "Exp. to N. Russia", с. 129; см. "Samoiedia" в Pinkerton, vol. i. p. 532, и Leems, "Lapland", ibid. p. 484.
805. Boecler, 'Ehsten Gebraüche', p. 69.
806. 'Journ. Ind. Archip.', vol. ii. p. 691; см. vol. i. pp. 297, 349.
807. Bastian, "Psychologie", p. 89; "Journ. Ind. Archip.", vol. iii. p. 337. Другие примеры см. в Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 332, &c.; Alger, "Future Life", part ii.
808. Klemm, 'C. G.', т. iv. с. 159; Иезек. xxxii. 27.
809. Макс Мюллер, "Todtenbestattung der Brahmanen", в D. M. Z. vol. ix. pp. vii.-xiv.
810. Лукиан. De Luctu, 9, &c.; Philopseudes, 27; Strabo, viii. 6, 12; Herodot. v. 92; Smith's 'Dic. Gr. and Rom. Ant.' art. 'funus'.
811. Валер. Max. ii.; Mela, iii. 2. Фроиус (1565) в Maffei, 'Histor. Indicarum', lib. iv.
812. Гримм, "Verbrennen der Leichen", pp. 232, &c., 247, &c.; "Deutsche Myth." pp. 795-800.
813. Dusburg, "Chronicon Prussiæ", iii. с. v.; Hanusch, "Slaw. Myth." pp. 898, 415 (Анафиелас - стеклянная гора славянского и германского мифа, см. Grimm, "D. M." p. 796). Сравните

утверждение в St. Clair and Brophy, "Bulgaria", p. 61; относительно пищи, передаваемой умершим в другом мире, с более вероятным объяснением, p. 77.

814. St. John, "Far East", vol. i. pp. 54, 68. Сравните Босман, "Гвинея", в Pinkerton, vol. xvi. p. 430.

815. Schoolcraft, "Indian Tribes", part iv. p. 54.

816. Хантер, "Сельская Бенгалия", стр. 210.

817. Davis, "Chinese", vol. i. p. 276; Doolittle, vol. i. p. 193; vol. ii. p. 275; Bastian, "Mensch", vol. ii. p. 334; см. Marco Polo, book ii. ch. lxviii.

818. Colebrooke, "Essays", vol. i. pp. 161, 169.

819. Lubbock, "Prehistoric Times", p. 142; Wilkinson, "Ancient Eg.", vol. ii. p. 319.

820. Бикманн, "Путешествие на Борнео", в Пинкертоне, т. xi. с. 110.

821. Политис, "Neohellen. Mythologia", vol. i. part i. p. 266; Hartknoch, "Alt. und Neues Preussen", part i. p. 181; Grimm, "D. M.", pp. 791-5; Wuttke, "Deutsche Volksaberglaube", p. 212; Rochholz, "Deutscher Glaube", &c. vol. i. p. 187, &c.; Maury, "Magie", &c. p. 158 (Франция).

822. Maitland, "Church in the Catacombs", p. 137; Forbes Leslie, vol. ii. p. 502; Meiners, vol. ii. p. 750; Brand, "Pop. Ant.", vol. ii. p. 307.

823. Ward, "Hindoos", vol. ii. p. 284.

824. Из сверенного и аннотированного текста в J. C. Atkinson, 'Glossary of Cleveland Dialect,' p. 595 (a = one, neean = none, beean = bone). Другие версии в Scott, 'Minstrelsy of the Scottish Border', vol. ii. p. 367; Kelly, 'Indo-European Folk-lore', p. 115; Brand, 'Pop. Ant.', vol. ii. p. 275. Два стиха, возможно, были утеряны между пятым и шестым. J. C. A. читает "meate" в ст. 7 и 8; здесь сохраняется обычное чтение "milke". Смысл этих двух стихов может заключаться в том, что спиртное, принесенное в жертву при жизни, угасит огонь: идея, параллельная известной в фольклоре идее, что тот, кто дал хлеб при жизни, найдет его после смерти готовым, чтобы бросить в пасть адской гончей (Mannhardt, "Götterwelt der Deutschen und Nordischen Völker", p. 319), в качестве прощения Церберу.

825. Lewes, "Biographical History of Philosophy", Democritus (и см. его замечания о Риде); Lucretius, lib. iv.; "Early Hist. of Mankind", p. 8; Stewart, "Philosophy of Human Mind", vol. i. chap. i. sec. 2; Reid, "Essays", ii. chaps. iv. xiv.; см. Thos. Browne, "Philosophy of the Mind", lect. 27.

- Примечания транскриптора:
 - Сноски собраны в конце текста и связаны для удобства.